المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية العقيدة والدعوة
الجمعية العلمية السعودية
لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب

مجلة الدراسات العقدية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ مُتَخَصِّصَةٌ

السّنة (16) - العدد (33) - رجب (1445هـ) - يناير (2024م)

مَجلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ مُتَخَصِّصَةٌ

السَّنة (١٦) - العدد (٣٣) - رجب (١٤٤٥هـ) - يناير (٢٠٢٤م)

حقوق الطبع محفوظة

النسخة الورقيَّة :

رقم التسلسل الدولي للدوريَّات (ردمد)

١٦٥٨ - ٥١٦ X

رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :

١٤٣٠ - ٧٦١٧

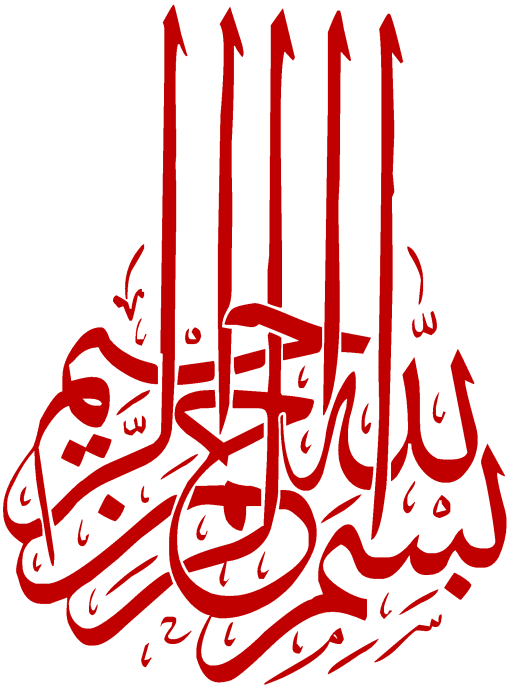
النسخة الإلكترونيَّة :

رقم التسلسل الدولي للدوريَّات (ردمد)

١٦٥٨ - ٨٤٠١

رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :

١٤٤١ - ٢٠٨٤


بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان المراسلات :

تكون المراسلات باسم مدير التحرير

جوَّال : ٩٦٦٥٥٢٥٣٤٢٨٢+

هاتف : ٩٦٦٩٢٠٠٢٢٠٤٢+

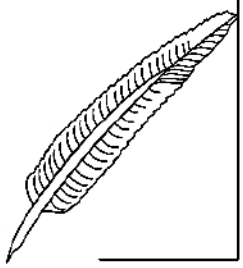
تحويلة : ٧٥٠٠١

البريد الإلكتروني :

aqeedaamm@gmail.com

تعريف المجلَّة

مجلَّة الدِّراسات العقديَّة : مجلَّةٌ علميَّةٌ محكَّمةٌ، تصدر عن الجمعيَّة العلميَّة السعوديَّة لعلوم العقيدة والأديان والفِرَقِ والمذاهب، بإشراف الجامعة الإسلاميَّة بالمدينة النبويَّة، تختص بنشر البحوث والدِّراسات العلميَّة والمخطوطات المحقَّقة المتخصِّصة في حقل علوم العقيدة والأديان والفِرَقِ والمذاهب الفكريَّة، يتولَّى تحريرها هيئةٌ علميَّةٌ مختصَّةٌ مكوَّنةٌ مِن عددٍ مِن أساتذةٍ جامعيين، تُجيز نشر البحث بموافقة اثنين مِن المختصِّين، صدر أوَّل عددٍ مِن المجلَّة في محرَّم ١٤٣٠هـ، وتصدر دوريًّا بواقع عددين سنويًّا.



هيئة التحرير

رئيس التحرير :

أ . د / سليمان بن سالم السحيمي

مدير التحرير :

د / فهد بن عيسى العنزي

الأعضاء :

أ . د / علي بن عتيق الحربي

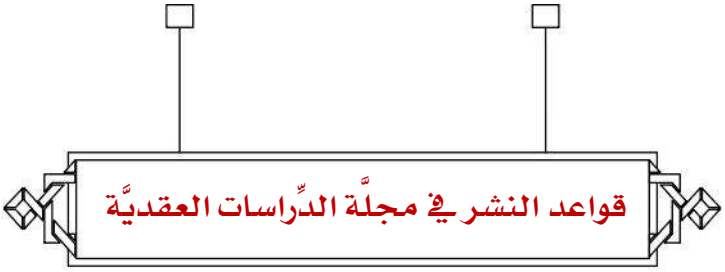
أ . د / فهد بن سليمان الفهيد

أ . د / عبد العزيز بن جليدان الظفيري

أ . د / ألطاف الرحمن بن ثناء الله

أمين المجلَّة :

عبد الله أحمد عبد الله



تلتزم المجلَّة في نشر المواد العلميَّة بالقواعد الآتية :

١- أن لا تكون منشورةً ولا مقدَّمةً للنشر في جهةٍ أخرى.

٢- أن تكون أصيلةً مِن حيث الجِدَّة والابتكار والإضافة للمعرفة.

٣- أن تكون في مجال تخصص الجمعيَّة.

٤- أن لا تكون أجزاءً مِن بحوثٍ قد تم نشرها للباحث، ولا أجزاءً مِن رسالته العلميَّة في (الدكتوراه) أو (الماجستير).

٥- أن تراعى فيه قواعد البحث العلمي الأصيل، ومنهجيَّته.

٦- أن تكون مطبوعةً على قرص حاسب آلي.

٧- أن لا يزيد عدد صفحاتها عن (١٠٠) صفحةٍ للإصدار الواحد، ولا يقلَّ عن (١٠) صفحاتٍ، ولهيئة تحرير المجلَّة الاستثناء عند الضرورة.

٨- أن تُصدَّر بنبذةٍ مختصرةٍ لا تزيد عن نصف صفحةٍ للتعريف بها.

٩- أن يرافقها نبذةٌ مختصرةٌ عن صاحبها تُبيِّن عمله وعنوانه وأهم أعماله العلميَّة.

١٠- أن يُقدِّم صاحبها خمس نُسخٍ منها.

١١- تُقدَّم المادة العلميَّة مطبوعةً وفق المواصفات الفنيَّة الآتية :

أ- البرنامج : الوورد xp أو ما يماثله.

ب- نوع الحرف : Lotus Linotype.

ج- نوع حرف الآيات القرآنيَّة على النحو الآتي : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [سورة المائدة:٣].

د- مقاس الصفحة الكلي : ١٢ سم × ٢٠ سم = (إعداد الصفحة : ٥ أعلى، ٤,٧٥ أسفل، ٤,٥ أيمن وأيسر).

هـ- حرف المتن : ١٦ غير مسود.

و- حرف الحواشي السُّفليَّة : ١٢ غير مسود.

ز- رأس الصفحة : ١٢ أسود.

ح- العنوان الرئيسي : ١٨ أسود.

ط- العنوان الجانبي : ١٦ أسود.

١٢- أن يُقدَّم البحث في صورته النهائيَّة في ثلاث نُسخٍ، منها نسختان قرصان مستقلَّان، ونسخة على ورقٍ.

١٣- لا تلتزم المجلَّة بإعادة البحوث إلى أصحابها، نُشرت أم لم تُنشر.

١٤- يُعطى الباحث ثلاث نُسخٍ مِن العدد المنشور فيه بحثه + ١٥ مستلَّةً منه.

المواد المنشورة في المجلَّة تُعبِّر عن آراء أصحابها

تحميل كتب و رسائل علمية
قناة عامة
معلومات
t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah
رابط الدعوة
الإشعارات
معطّلة

الموضوع :	الصفحة
طرق التدوين في علم العقيدة عند أهل السُّنَّة والجماعة أ . د / صالح بن درباش بن موسى الزهراني.....	١٣
متعلَّقات القَدْرِ المشترك في باب الصفات - دراسة تحليليَّة - د / فهد بن كريم بن محمد الأنصاري.....	١٧٥
المسائل العقديَّة المتعلِّقة بذي السويقتيْن - جمعًا ودراسةً - د / ليلى بنت ناوي العنزي.....	٢٦٧
الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ د / حنان بنت عبد العزيز العنزي.....	٣٤١
دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة - دراسة عقديَّة - د / غالب بن غازي الحربي.....	٤٥٧
التجلِّي الإلهي في المفهوم الصوفي، أقسامه، وآثاره د/ أمين بن أحمد بن عبد الله السعدي.....	٥١٥
توظيف عبارات ومصطلحات السَّلف والانتساب لمنهجهم في ترويج البدع الكلاميَّة - الأشاعرة أنموذجًا - د / عبد الرحمن بن صالح الذيب.....	٦١٥
أدلة وجود الله عند إيمانويل كَنْت - عرض ونقد في ضوء النقل والعقل - د / عبد القادر بن محمد الغامدي.....	٦٧٣

الجمعية العلمية السعودية
لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

طرق التدوين في علم العقيدة عند أهل السُّنَّة والجماعة

Methods of Codification in the field of Theology According to Ahl Al-Sunnah wal-Jama'ah

إعداد :

أ . د / صالح بن درباش بن موسى الزهراني

أكاديمي سعودي، أستاذ بقسم العقيدة في كليَّة الدَّعوة وأصول الدِّين

بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

Prepared by :

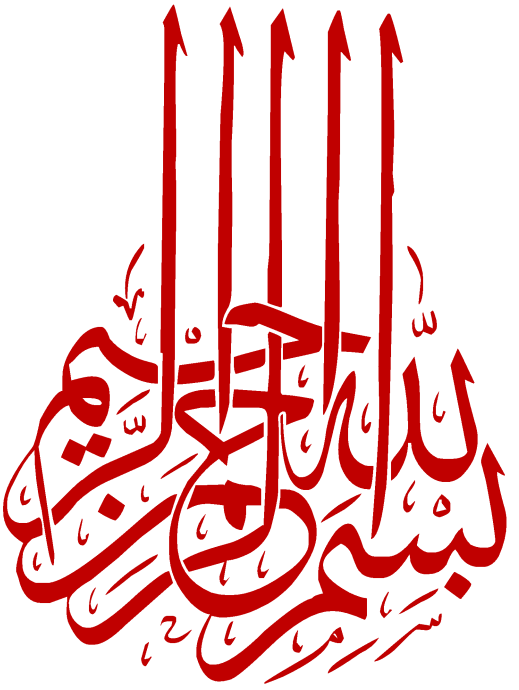
Prof. Saleh bin Dirabash bin Musa Al-Zahrani

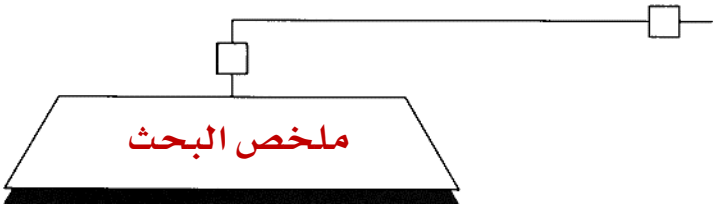
Saudi academic, professor in the Department of Theology at the College of Dawah and Theology at Umm Al-Qura University in Mecca, Saudi Arabia

Email: sdazzahrani@gmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٥/١٢هـ	6/12/2022 CE		١٤٤٤/٧/١٧هـ	8/2/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI :10.36046/0793-016-033-001			

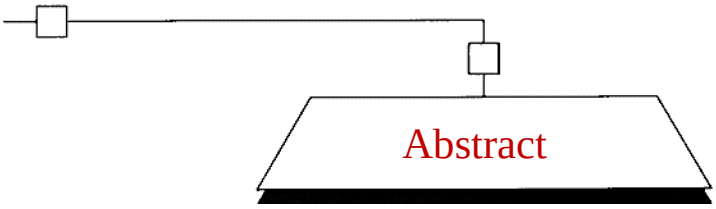
الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



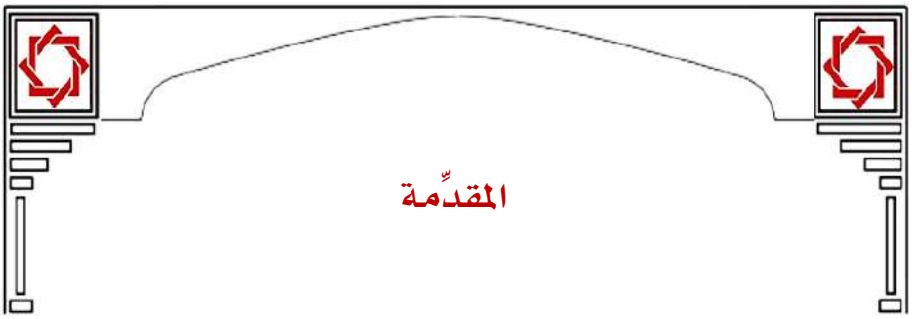
يهدف هذا البحث إلى استقراء طرق التدوين في علم العقيدة عند أهل السُّنة والجماعة، وإبرازها وإيضاحها مع ذكر أمثلة على كل طريقة منها؛ لما لذلك من أهمية في معرفة مسيرة علم العقيدة وتاريخه، والمراحل التي مر بها وتدرج فيها، وقد تم استنتاج اثنتين وعشرين طريقة لأهل السُّنَّة في هذا المجال المبارك، كانت بداياتها تتسم بالبساطة كغيرها من العلوم ثم تدرجت شيئًا فشيئًا متفاعلة بالمحيط العلمي من حولها، وكانت أساليبهم العامة إمَّا تقريرًا للاعتقاد الصحيح، وإمَّا ردًّا على الاعتقاد الباطل، وتحت هذين الأسلوبين تنوعت طرائقهم على مدار التاريخ إلى أن ظهرت طرق حديثة مبتكرة، ولا يزال بعضها بحاجة إلى تطوير وإنضاج، وقد وُضعت كل طريقة في مبحث، وسبقها مقدمة وتمهيد في المراحل التي مر بها تدوين العقيدة، وتلتها خاتمة تضمنت نتاج البحث الآنفة الذكر، وتوصية بالتأليف في تأريخ علم العقيدة منذ نشأته إلى يومنا هذا إذ لا يزال مجاله مفتوحًا، وذُيل البحث بقائمة للمراجع.

الكلمات المفتاحية: (الكتابة العقدية – طرق التأليف – طرق الكتابة العقدية – طرق التدوين).



This research aims to explore the methods of codification in the science of theology (Aqeedah) according to Ahl al-Sunnah wal Jama'ah, highlighting and clarifying them, and providing examples for each method. The significance of this endeavor lies in understanding the trajectory and history of the science of Aqeedah, and the various stages it has undergone. The study has identified twenty-two methods used by Ahl al-Sunnah in this blessed domain. Initially, the methods were simple, akin to other sciences, but they gradually became more complex, reflecting the surrounding scholarly milieu. Generally, their methods were either affirmations of the correct belief or refutations of false ones. Under these two primary approaches, their techniques varied throughout history, leading to the emergence of contemporary, innovative methods. Some of these newer methods still require further refinement and maturity. Each method has been elaborated on in a separate section. The research begins with an introduction and a preliminary discussion about the stages of theological codification and concludes with a section summarizing the findings and recommendations on the history of theology from its inception to the present day, as this field remains open for exploration. The research concludes with a list of references.

Keywords: (Theological Writing - Methods of Authorship - Methods of Theological documentation - Methods of Codification).



المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين.

أمَّا بعد:

فإنَّ الناظر في علم العقيدة يستوقفه تنوع طرق تدوين علم العقيدة عند أهل السُّنَّة والجماعة وتعددها، وعدم انحصارها في طريق واحد، ولعل ذلك يرجع إلى اختلاف ظروف نشأة الكتابة العلمية، وظهور البدع بين فينة وأخرى، مع تنوعها واختلاف دعاتها في طرائقهم وشبهاتهم، الأمر الذي يستوجب تنوع الكتابة تقريرًا وردًّا.

❖ مشكلة البحث:

تتلخص في أنَّ جانبًا من تاريخ علم العقيدة؛ وهو معرفة طرق التأليف فيها لا يزال بحاجة إلى الدراسة والبحث، من أجل أن يأخذ هذا الجانب مكانه في تاريخ علم العقيدة.

❖ هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز طرق أهل السُّنَّة في تدوين العقيدة وإيضاحها من أجل إضافة لبنة علمية في صرح هذا المجال العظيم.

أهمية البحث:

إنَّ معرفة طرق تدوين علم العقيدة عند أهل السُّنَّة وأساليبها ومناهجها جزء مهم من علم العقيدة لا بد من العناية به، لمعرفة أعمق بتاريخ علم العقيدة والمراحل التي مر بها، من أجل استثماره في تطوير الكتابة العقدية في العصر الحاضر وللأجيال القادمة – بإذن الله –.

منهج البحث وإجراءاته:

تم استخدام المنهج الاستقرائي والاستنباطي مع الوصف والتحليل، وتم جرد الكتب التي اهتمت بجمع وحصر مؤلفات علماء السُّنَّة لأجل استخلاص طرقهم في التدوين، مع ضرب أمثلة لكل طريق بعدد غير محدد قد يقل وقد يكثر، مع الحرص على أن تكون النماذج مرتبة تاريخيًّا بحسب وفاة مؤلفيها، وأن تكون مطبوعة مع الإشارة إلى أهم طبعة حسب الطاقة، ولم يخلُ البحث من إعطاء بعض التقييم أحيانًا، مع أنه خارج مقصود البحث.

أسئلة البحث:

سيجيب البحث – بإذن الله – عن الأسئلة الآتية:

١–ما أهم طرق أهل السُّنَّة في تدوين العقيدة؟

٢–هل وجدت هذه الطرق دفعة واحدة؟ أم على مراحل متدرجة؟

٣–هل هذه الطرق متساوية كمًّا وكيفًا؟

٤–هل هي محصورة بعدد محدد لا يمكن تجاوزه؟ أو يمكن استحداث طرق جديدة حسب الحاجة؟

❖ الدِّراسات السابقة:

من خلال مراجعة البحوث والرسائل العلمية وجد الباحث عددًا من الكتابات والبحوث تتبعت مؤلفات العقيدة بُغية حصرها ومعرفة الموجود منها والمفقود، ومعرفة مناهج مصنفيها وأساليبهم، ولم يجد بينها من أفرد طرق تدوين علم العقيدة بدراسة مستقلة تجمع ما أمكن استنتاجه من طرق مسلوكة، مع وصف لتلك الطرق وذكر نماذج لها، وسأذكر هنا بعض ما وجدته مما يتقاطع مع بحثي، مبينًا الفروقات التي حفزتني للكتابة في هذا المجال، ولولا ضيق المساحة لعرضتُ لجل الكتابات في الموضوع، مبينًا ما لها وما عليها، وقد استفدتُ من الجميع بشكل أو بآخر، فجزاهم الله خيرًا، فمن ذلك ما يأتي:

١-تعريف الخلف بمنهج السلف، د. إبراهيم البريكان (ت١٤٢٩هـ)[(١)] تحدث عن منهج أهل السُّنَّة في التأليف والتصنيف، واجتهد في حصر طرقهم حتى أوصلها إلى (١٧) طريقة، وهو أفضل من ذكر طرقهم فيما اطلعتُ عليه، وقد أفدتُ منه في بحثي، وزدت عليه طرقًا أخرى، كالطرق الحديثة، والتفسير العقدي، والطبقات، والمصطلحات وغيرها، ودمجت بعض الطرق التي ذكرها في بعض، مع صياغة جديدة وشرح وإيضاح، وتنويع في الأمثلة.

٢-الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير

(١) (ص: ٢٧١-٢٧٧) نشرته دار ابن الجوزي في الدمام، ١٤١٨هـ، ط: الأولى.

أعلام النبلاء، د. جمال بادي[١]، ذكر فيه سبعة مسالك لأهل السُّنَّة في تدوين العقيدة[٢]، تتقاطع مع ما ذكره د. البريكان، وإن اختلف معه ترتيبًا وصياغةً؛ لكنه لا يخرج عنه في المضمون غالبًا، وفاته مسالك أخرى.

٣-منهج أهل السُّنَّة في تدوين علم العقيدة إلى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة دكتوراه في جامعة الإمام بالرياض، أعدها د. ناصر الحنيني[٣]، جمع فيه مادة علمية غزيرة للفترة المحددة في البحث، وعقد فصلًا بعنوان: (أنواع المصنفات التي دونت مسائل الاعتقاد)[٤]، ذكر فيه خمس طرق للتدوين، تتقاطع مع ما ذكره د. البريكان، لكن يتميز عليه بذكر النماذج الكثيرة، مع إعطاء معلومات وصفية عنها[٥]، والحد الزمني للرسالة هو القرون الثلاثة الأولى فقط.

٤-تدوين علم العقيدة عند أهل السُّنَّة والجماعة، مناهجه ومصنفاته، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام، أعدها د. يوسف الطريف[٦]، وحدها الزمني ما بين عامي (٣٠١-٦٠٠هـ)، ذكر فيها ثلاثة أنواع للمؤلفات، الأول: الكتب الشاملة لمسائل العقيدة، والثاني: المختصة بباب

---

(١) نشرته دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤١٦هـ.

(٢) (ص: ٤٤-٥١).

(٣) نشرها مركز الفكر المعاصر بالرياض في عام ١٤٣١هـ في مجلدين كبيرين.

(٤) من (ص ١٠٢٨-١١٧٧).

(٥) انظر: ص: (١٠٤٥، ١٠٩٩، ١١٢٩، ١١٥١، ١١٦٩).

(٦) نشرتها دار ابن خزيمة بالرياض، ط: ١، ١٤٢٩هـ.

معين أو مسألة معينة، الثالث: في البدع. ولم يستوعب كل الطرق والمسالك، وهو مقتصر على فترة زمنية محددة، ومع ذلك فجهده جيد ومفيد.

٥-اتجاهات التصنيف في علم العقيدة؛ دراسة علمية تطبيقية على المصنفات في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، رسالة ماجستير في جامعة القصيم، أعدتها الباحثة: بدرية العنزي(١)، عنيت بالحديث عن الاتجاه العقائدي المؤثر في التصنيف، كالاتجاه السلفي والكلامي والصوفي والشيعي، وذكرت لكل اتجاه أبرز مؤلفاته العقدية في فترة البحث، وقسمت مصنفات الاتجاه السلفي إلى مصنفات في العقيدة أو في جزء منها، أو في الرد على المخالفين سواء من أهل القبلة، أو من غيرهم، ولم تزد على من سبقها سوى ذكر الأمثلة لفترة البحث.

٦-تاريخ التدوين في أصول الدين (المنهج، والتعريف بأهم مؤلفات العقيدة المطبوعة من البداية إلى القرن الرابع عشر) تأليف د. طارق بن سعيد القحطاني(٢)، ومضمونه كما هو في عنوانه، وقد أفاد من الجهود السابقة مع بعض الإضافات الأخرى التي أضافها، مع شمولية في الفترة الزمنية، وعرضها بأسلوب سهل ميسر، لكنه لم يستوعب.

وهذه الدراسات السابقة على فائدتها التي لا تنكر، لم تغطِّ الموضوع كاملًا وإنما اكتفت ببعض الطرق، وأوفاها دراسة د. إبراهيم

(١) منشورة إلكترونيا وتقع في (٢٧١ صفحة).

(٢) نشرته دار النصيحة بالمدينة، والناشر المتميز بالرياض عام ١٤٤٠هـ.

البريكان، وقد استفدنا من الجميع، وزدنا عليهم طرقًا أخرى، وحوَّرنا في بعض الطرق التي تحتاج إلى تحوير، فبحثنا مكمل لبحوثهم، بارك الله في جهود الجميع.

وتوجد كتابات أخرى غير ما ذكر، هي عبارة عن فهارس وأدلة للنتاج العقدي، وأغلبها منشور إلكترونيًّا، أعرضنا عن ذكرها لعدم تقاطعها مع بحثنا.

❖ تقسيم البحث:

تم تقسيم البحث إلى **مقدمة**، وفيها ما جرت العادة بذكره، ثم **تمهيد** عن مراحل الكتابة العقدية، ثم **اثنين وعشرين مبحثًا**، كل مبحث يتضمن طريقة من طرق التدوين في العقيدة التي تم استقراؤها مع وضع رقم تسلسلي لكل طريقة، وكان أطولها مبحث الردود لتنوع محتواه، لذا أبقيته كما هو حفاظا على تناسق البحث، وقد اجتهدت في ترتيب هذه المباحث من ابتداء التدوين إلى عصرنا الحاضر حسبما بدا لي، وختمت البحث **بخاتمة** سجلت فيها أهم النتائج، مع توصية علمية، وألحقت بالبحث **قائمة للمصادر**.

والله أسأل التوفيق والتسديد والقبول.

التمهيد:
المراحل التي مرَّت بها تدوين العقيدة

المصادر الأصلية للعقيدة الإسلامية هي القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة لا غير، وما سواها فمصادر تبعية، وليست مستقلة في إثبات العقيدة، ومن هنا يمكن القول تجوزًا: إنَّ التدوين الأول للعقيدة هو ما جاء في الكتاب والسُّنَّة.

وقد بدأ التدوين غير الرسمي على يد بعض الصحابة ﷺ حين كتبوا صحفًا خاصة حوت قدرًا من الأحاديث النبوية في موضوعات متفرقة، تسرد فيها الأحاديث سردًا مجملًا دون تمييز لموضوع عن آخر، كصحيفة أبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر بن عبد الله وسمرة بن جندب وغيرهم ﷺ(١).

وأمَّا التدوين الرسمي فقد بدأ في عهد عمر بن عبدالعزيز (ت١٠١هـ) حين أمر بجمع الأحاديث النبوية، فجمعت جمعًا شاملًا دون تمييز نوع عن نوع، وفي هذه الفترة بدأت تظهر بعض الرسائل الخاصة في العقيدة، وهي بطبيعة الحال رسائل صغيرة، وفي موضوعات محددة، أتت استجابة لظروف

(١) راجع: معرفة النسخ والصحف الحديثية لبكر أبو زيد، دار الراية ط١، ١٤١٢هـ.

تلك المرحلة، وكان أغلبها ردودًا على انحرافات ظهرت، كبدعة القدر والإرجاء ونحوها(١)، ثم أخذت رسائل العقيدة بعد ذلك تتوسع شيئًا فشيئًا، جريًا مع سُنَّة التطور الطبيعية، فظهر في حوالي منتصف القرن الثاني إلى نهايته رسائل أكبر حجمًا من ذي قبل، وفيها تنوع في المسائل، وتوسع في الردود، وتعدد في طرائق التصنيف.

وفي القرن الثالث ظهرت جوامع الحديث الكبرى (الأصول الستة على وجه الخصوص) فحوت أبوابًا في الاعتقاد على طريقة الرواية المسندة، مع التبويب الموضوعي لها، الذي ينبئ عن وجه الاستشهاد منها، كما توسعت كتب العقيدة في هذا القرن فظهرت كتب مستقلة تجمع أبوابًا متعددة، وتحت كل باب أدلته، مع شيء من التعليق والشرح أحيانًا، إضافة إلى استمرار الكتابة في الردود على المخالفين، والتي لم تنقطع أبدًا.

وفي القرن الرابع ثم الخامس والسادس ظهرت الكتب الكبيرة التي يذكر مصنفوها مذاهب السلف بالأسانيد الثابتة عنهم بألفاظهم الكثيرة المتواترة، التي تعرف منها أقوالهم(٢).

ثم توالت المسيرة مع زيادة تفنن في التأليف وطرقه وأساليبه، إلى أن جاء القرن السابع فظهر اتجاه فكري جديد، ينظر في المنقول عن السلف

(١) انظر: الرسائل الأولى في رأس المائة الهجرية في كتاب الجامع في عقائد ورسائل أهل السُّنَّة والأثر، لعادل آل حمدان.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/٧٤).

ويحقق مذاهبهم ويشرحها، ويرد على من لم يفهم طريقة السلف، أو فهمها على غير وجهها، ورائد هذا الاتجاه هو شيخ الإسلام ابن تيمية ثم تلاميذه من بعده، وقد صار هذا الاتجاه فيما بعد مدرسة متميزة المعالم في تاريخ علم العقيدة.

ولم تنقطع مسيرة التأليف بعده، لكن وهجها خف عن ذي قبل، بسبب ما أصاب الأمَّة كلها في القرون التالية من تأخر في شتى الأنحاء، إلى أن جاء القرن الثاني عشر وظهرت دعوة الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ) في نجد، فنشطت حركة الإحياء العقدي ومعها التدوين والتصنيف، مع ظهور موضوعات جديدة لم تكن مطروقة من قبل بشكل بارز، خاصة فيما يتعلق بمسائل توحيد العبادة، وما صاحب ذلك من شد وجذب مع المناوئين استمر إلى عصرنا الحاضر، الذي ظهرت فيه الجامعات العلمية الحديثة بأنظمتها ومناهجها العلمية، وما حوته من كليات وتخصصات، فانفتحت مجالات أرحب للتأليف والتدوين برعاية هذه الجامعات، مستفيدة من مناهجها وأنظمتها، فأحدث ذلك نهضة علمية ممتازة، جددت في التأليف والتدوين، وطرقت موضوعات جديدة، بأساليب حديثة، وأحيت التراث القديم بتحقيقه ونشره وفق المناهج العلمية المعتبرة في هذا الشأن.

أمَّا **دوافع التدوين** في علم العقيدة فإنها تراوحت بين دوافع عامة ودوافع خاصة، **فأمَّا العامة**، فتشترك فيها العقيدة مع بقية العلوم، وهي مقاصد التأليف السبعة التي ذكرها ابن حزم (ت٤٥٦هـ) بقوله: «الأقسام

السبعة التي لا يؤلف عاقل إلَّا في أحدها، وهي إمَّا شيء لم يسبق إليه يخترعه، أو شيء ناقص يتمه، أو شيء مستغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه»(١)، ومؤلفات العقيدة لا تخرج عن هذه المقاصد العامة.

وأمَّا الدوافع الخاصة فهي إجمالًا؛ الرغبة في تقرير الاعتقاد الصحيح، والرد على المنحرفين عنه، وأمَّا تفصيلًا؛ فيأتي في مقدمة هذه الدوافع الرد على البدع المخالفة وأصحابها، بل ربما كان ذلك هو البداية الحقيقية للتدوين في العقيدة(٢)، وقد يكون الدافع أحيانًا سؤالًا يأتي من بعض التلاميذ لشيخه فيأتيه الجواب مكتوبًا، وقد يدفع العالم للكتابة العقدية ما يراه من انتشار البدع بين الناس، فيكتب ما يؤصل الحق ويوضحه، وهو في الوقت نفسه رد ضمني على تلك البدع، كما أنَّ انتشار الجهل بمسائل الاعتقاد في بعض البيئات دافع قوي للكتابة، وربما تعرض عالم من أهل السُّنَّة لطعن في عقيدته، فيكتب ما يدفع به التهمة عن نفسه، وقد تؤدي الأجواء المشحونة بالصراعات الفكرية والعقدية إلى نسبة بعض الأقوال الباطلة إلى بعض الأئمة، فينبري من يبرئ هؤلاء الأئمَّة مما نسب إليه زورًا

(١) رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها (ضمن رسائل ابن حزم ١٨٦/٢) بتحقيق: إحسان عباس، وانظر: كشف الظنون للحاج خليفة (الباب الثالث من المقدمة: ٣٥/١).

(٢) انظر: التسعينية ابن تيمية (٣/ ٩٣٨).

وبهتانًا، وحينما يجتهد بعض المبتدعة في الدعوة لباطله، مستغلًا الظروف المواتية لصالح بدعته؛ يقوم علماء السُّنَّة بالتصدي له كتابة ومشافهة، ولم يكن علماء السُّنَّة بعيدين عن واقعهم بل كانوا حاضرين وفاعلين، فإذا ما استجد بالناس نازلة من النوازل قاموا بتأليف ما يبين حكمها، ومن ذلك احتكاك المسلمين بغيرهم من أهل الدِّيانات الأخرى، فقد حفز علماء السُّنَّة للكتابة في هذا المجال، وبخاصة إذا استطال أولئك بشبهاتهم على المسلمين، ولما ترجمت كتب الفلسفة وعلوم الأوائل وأحدثت ما أحدثته من ضرر كبير على عقائد المسلمين؛ انبرى علماء السُّنَّة لمحاربة آثارها التي أحدثتها ... إلى غير ذلك من الدوافع(١).

وقد كان لأهل السُّنَّة والجماعة منهج متميز في التصنيف في العقائد، فيذكرون في متونهم المختصرة ما يتميز به أهل السُّنَّة عن غيرهم، كإثبات الصفات، وأنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه ﷻ يُرى في الآخرة خلافًا للمعتزلة وغيرهم، ويذكرون أنَّ الله خالق أفعال العباد، وأنه مريد لجميع الكائنات، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، خلافًا للمعتزلة وغيرهم، ويذكرون مسائل الأسماء والأحكام والوعد والوعيد، وأنَّ المؤمن لا يكفر بمجرد الذنب، ولا يخلد في النار خلافًا للخوارج والمعتزلة، ويحققون القول في الإيمان، ويثبتون الوعيد لأهل الكبائر مجملًا خلافًا للمرجئة،

(١) انظر: منهج أهل السُّنَّة في تدوين علم العقيدة، للحنيني (٥٠، ٣٦١)، وتدوين علم العقيدة للطريف (١٥).

ويذكرون إمامة الخلفاء الأربعة وفضائلهم، خلافًا للشيعة من الرافضة وغيرهم.

فكان اهتمامهم الأكبر بهذه المسائل التي وقع فيها الخلاف، لأجل إبراز معالم مذهب أهل السُّنَّة التي تميزوا بها عن غيرهم من فرق الضلال، وأمَّا الإيمان بما **اتفق عليه جميع المسلمين** من توحيد الله ﷻ والإيمان برسله والإيمان باليوم الآخر فهو أمر مفروغ منه، لا بد من ذكره، وأمَّا **دلائل** هذه المسائل من الكتاب والسُّنَّة وأقوال السلف فتذكر في الكتب المبسوطة الكبار(١).

(١) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية (٤٣-٤٦).

المبحث الأوَّل:
تدوين العقائد السَّلفيَّة مجردة عن الدليل

هذه الطريقة عبارة عن رسائل مختصرة جدًّا تكتب في صفحة أو صفحات معدودة، لا تتجاوز أصابع اليدين، تسرد فيها العقائد السلفية سردًا شبيهًا بالفهرس، وكأنه تعداد لها، والسمة الغالبة عليها تجريدها عن الدليل، إلَّا ما ندر، وقد بدأت هذه الرسائل بمسائل قليلة العدد، ثم تطورت مع الزمن فأصبحت تكثر شيئًا فشيئًا بحسب التطور الطبيعي للعلم، وبحسب تجدد الحاجات والدوافع، كالصراعات التي تحدث حول بعض القضايا، والمسائل المستجدة التي تحتاج إلى بيان الحق فيها، وهكذا ...، وغالب رسائل السلف المتقدمين من هذا النوع كما هو واضح مما وصلنا من رسائلهم(١).

والغرض من هذا النوع: تحديد معالم العقيدة بذكر مسائلها مسألة، مسألة، ووضع الضابط العام لعقائد السلف الذي يميزهم عما سواهم من أرباب البدع، ولا يلزم أن تكون الرسالة شاملة لكل مسائل الاعتقاد، وإنما

(١) انظر: منهج أهل السُّنَّة في التدوين للحنيني (١٠٤٦-١٠٥٦) والجامع لآل حمدن (٢٧-١٠٥).

تخضع لظروف المرحلة زمانًا ومكانًا، فتدون فيها العقائد المنتشرة في وقت كتابتها، من المسائل التي يكثر فيها النقاش والجدل بين فرق الأمَّة، ثم ما لبثت أن تطورت طريقتهم بعد ذلك فأصبحت أكثر مسائل من ذي قبل، شاملة كل مسائل الاعتقاد أو جلها، حسبما هو سائد حينها، وذلك مواكبة منهم لتطورات الواقع.

وقد تأتي هذه الرسائل إجابة لسائل كأكثر هذه الرسائل، أو دفعًا لتهمة وجهت إلى عالم، فيكتب عقيدته لدفع التهمة أو درئها، وقد يمليها على أصحابه فيكتبونها عنه، أو يكتبها وصية قبيل موته، وقد يكتب عقيدته في خاتمة كتابه، أو في بدايته، وكثير من هذه الرسائل والكتب نجدها مودعة ضمن مجاميع أو كتب كبيرة(١)، وهي كثيرة يصعب استقصاؤها إلَّا بكلفة شديدة، والغرض ضرب أمثلة، فمن ذلك:

❋ **رسالة سعيد بن جبير** (ت٩٥هـ) جوابًا لمن سأله عن الإيمان والإسلام والدين والعبادة(٢).

❋ **رسائل عمر بن عبد العزيز** (ت١٠١هـ) في التمسك بالسُّنَّة

(١) تجدها قديمًا في مثل كتاب: الإبانة الكبرى لابن بطة، والشريعة للآجري، وشرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة للالكائي، والحجة في بيان المحجة للأصبهاني، وحديثًا في مثل كتاب: الجامع لعادل آل حمدان الذي جمع (٦٠ رسالة بنصها)، ومثل كتاب تاريخ تدوين العقيدة الإسلامية لعبد السلام البرجس وقد اكتفى بعناوينها.

(٢) أوردها المروزي في تعظيم قدر الصلاة (برقم ٣٤٥، ٦٠٨، ٦٠٩) وانظر: الجامع لآل حمدان (٣٢-٣٤).

وإثبات القدر(١).

❊ **اعتقاد عبد الله بن المبارك** (ت١٨١هـ) ذكر فيه (١٧) جملة في الاعتقاد(٢).

❊ **اعتقاد يوسف بن أسباط** (ت١٩٥هـ) ذكر فيه (٨) جمل في الاعتقاد(٣).

❊ **اعتقاد سفيان بن عيينة** (ت١٩٨هـ) ذكر فيه (١٠) جمل في الاعتقاد(٤).

❊ **وصية الإمام الشافعي** (ت٢٠٤هـ) ذكر فيه (١٩أو ٢١) جملة، بدون دليل(٥).

❊ **مجمل اعتقاد بشر الحافي** (ت٢٢٧هـ) ذكر (٢٨) جملة في الاعتقاد بدون أدلة(٦).

---

(١) رواها أبو داود في سننه (برقم ٤٦١٢) وانظر: الجامع لآل حمدان (٤٢-٤٤).

(٢) ذكرها المقدسي في الحجة (مختصره ص٣٥٧ برقم ٣٧٥)، وانظر: الجامع لآل حمدان (١٩٧-١٩٨).

(٣) رواها حرب الكرماني في مسائله (١٠٧٣/٣) وانظر: الجامع لآل حمدان (٢٢٠).

(٤) أخرجها اللالكائي (١٥٥/٢) وانظر: الجامع لآل حمدان (٢٢٨).

(٥) انظر: الرسائل والمسائل العقدية المنسوبة للشافعي، لمهنا سالم (١٢١) والجامع لآل حمدان (٢٤٧)، ويشبه هذه الوصية رسالته في السُّنَّة، انظرها في الرسائل والمسائل العقدية المنسوبة للشافعي (١٠٩).

(٦) ذكرها المقدسي في الحجة في بيان المحجة (مختصره ص٣٩٤ برقم ٣٨٢) بدون إسناد (يمكن تكون مسندة في الأصل). (الجامع لآل حمدان ٢٧٨-٢٨٠).

❋ **بعض رسائل الإمام أحمد بن حنبل** (ت٢٤١هـ) مثل: رسالة عبدوس العطار، ومسدد بن مسرهد، والربعي، والأندرابي[(١)] وغيرها. وقد يذكر بعض الأدلة أحيانًا، لكن الغالب عليه تجريدها من الدليل، وأغلبها كتبت استجابة لطلب وجه إليه[(٢)].

❋ **اعتقاد أبي زرعة** (ت٢٦٤هـ)، **وأبي حاتم** (ت٢٧٧هـ) الرازيين، بسؤال ابن أبي حاتم لهما عن مذاهب أهل السُّنَّة ... وما يعتقدان فيها، ذكر فيها (٤٨) جملة[(٣)].

❋ **اعتقاد حرب الكرماني** (ت٢٨٠هـ) سرد فيه مسائل كثيرة، ولعله أوسع كتاب في وقته يسرد عقائد السلف سردًا مجردًا من الدليل إلَّا قليلًا[(٤)].

❋ **اعتقاد ابن أبي عاصم** (ت٢٨٧هـ) ختم بها كتابه في السُّنَّة، وسرد حوالي (٤٥) جملة من غير دليل[(٥)].

❋ **اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، المشهور بالعقيدة الطحاوية**، لأبي

---

(١) للعبد الفقير مسودة بحث في رسائل الإمام أحمد في العقيدة، لما ينته بعد، فيه استدراكات على من سبق.

(٢) انظر: الجامع لآل حمدان (٣٤٣-٤٢٣).

(٣) رواها اللالكائي في أصول أهل السُّنَّة، والمقدسي في مختصر الحجة، وانظر: الجامع لآل حمدان (٥١٩-٥٢٦).

(٤) هو ضمن مسائله، وطبع مستقلًا، وأجود طبعاته بتحقيق: عادل آل حمدان، دار اللؤلؤة بيروت، ط٢، ١٤٣٥هـ.

(٥) مطبوع في آخر كتابه السُّنَّة بتحقيق: الألباني (ص ٦٤٥).

جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ) وهي مشهورة معروفة.

❋ **شرح السُّنَّة**، لأبي الحسن البربهاري (ت٣٢٩هـ) متن شامل، وقد يذكر أحيانًا دليلًا لبعض المسائل، لكنه خلاف الأصل، وقد يذكر بعض مسائل الفروع مما يتميز به أهل السُّنَّة، وهو متن مشهور معروف، وقد كثر شراحه من أهل زماننا(١).

ويمكن أن يضاف لهذه الطريقة بعض القصائد التي تسرد العقائد في صورة شعرية مجردة عن الدليل، كبعض قصائد الشافعي، وابن المبارك، وقصيدة ابن أبي داود الحائية وغيرها(٢).

وهذه الطريقة ليست خاصة بالمتقدمين بل هي موجودة عند المتأخرين أيضًا، للأغراض نفسها التي عند السلف، فتسرد فيها المسائل التي تشغل الوسط العلمي السائد حين كتابتها، مثل كتاب العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي البعلي الحنبلي (ت١٠٧١هـ) وغيره.

وخلاصة الأمر: أنها رسائل كثيرة، اكتفينا بما يؤدي الغرض منها.

(١) لها طبعات عديدة منها طبعة: دار السلف بالرياض بتحقيق: خالد بن قاسم الردادي، ط: ٢، ١٤١٨هـ.

(٢) سيأتي الحديث عن طريقة النظم.

المبحث الثاني:
تدوين العقائد السلفيَّة مقرونة بأدلتها من الكتاب والسُّنَّة

وهي مثل الطريقة الأولى؛ لكنها تزيد عليها بذكر الأدلة في غالب المسائل، **والغرض من هذه الطريقة:** إثبات الحق وتمييزه عن غيره بدليله من الكتاب والسُّنَّة، لبيان مصدر الاعتقاد الحق، وبالتالي بطلان ما خالفه مما لا يستند إلى دليل شرعي، وهذه الطريقة تتضمن الرد على المخالفين بطريقة السلب، بمعنى إذا ثبت الحق بدليله فليس للمخالف دليل يستند إليه، وبالتالي فإنَّ مذهبه باطل. ومن أمثلة هذه الطريقة:

❋ **رسالة عمر بن عبد العزيز في إثبات القدر والرد على القدرية،** وفيها يسوق آيات وأحاديث للاستشهاد بها على ما يذكر من مسائل القدر(١).

❋ **جزء في اعتقاد الشافعي** (ت٢٠٤هـ) من رواية العشاري يتكون

(١) أخرجها أبو نعيم حلية الأولياء (٣٤٦/٥)، ونشرت ضمن كتاب بدايات علم الكلام، ليوسف فان إس، نشرها المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت ١٩٧٧م، وانظر: الجامع لآل حمدان (٤٧-٦٠).

من (١٤) جملة مع أدلتها غالبًا(١).

❋ **أصول السُّنَّة للحميدي** (ت٢١٩هـ) يتكون من (١٦) جملة، بذكر أدلتها غالبًا(٢).

❋ **اعتقاد البخاري** (ت٢٥٦هـ) عبارة عن سرد للمسائل بدليلها(٣).

❋ **صريح السُّنَّة**، لابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) سرد فيها أهم مسائل الاعتقاد الكبار مقرونة بأدلتها، ألفها دفعًا لاتهامه في عقيدته، وتقويله ما لم يقل(٤).

❋ **اعتقاد أبي عبد الله الزبيري** (ت٣١٨هـ) ذكر فيه (١٣٣) مسألة بأدلتها غالبًا(٥).

❋ **اعتقاد أئمَّة الحديث**، لأبي بكر الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) يسوق العقائد بأدلتها(٦).

---

(١) انظرها في: الرسائل المنسوبة للشافعي لمهنا سالم مرعي (٨٣-١٠٠).

(٢) انظر: مسند الحميدي بتحقيق: حسين سليم الداراني، وانظر: الجامع لآل حمدان (٢٦٩-٢٧٢).

(٣) رواها اللالكائي في شرح أصول أهل السُّنَّة (١/١٩٣)، وانظر: الجامع لآل حمدان (٤٥٤-٤٥٩).

(٤) نشرتها دار الخلفاء للكتاب الإسلامي بالكويت بتحقيق: بدر يوسف المعتوق، الطبعة: ١، ١٤٠٥هـ.

(٥) مطبوعة ضمن الجامع لآل حمدان (٧٤٥-٧٧٩)، وهو عن طبعة حسام الحفناوي التي نشرت عام ١٤٢٤هـ.

(٦) نشرته دار العاصمة بالرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ بتحقيق: محمد بن عبد الرحمن =

❊ **أصول السُّنَّة**، لابن أبي زمنين (ت٣٩٩هـ) يسوق العقائد بأدلتها(١).

❊ **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، للإمام أبي إسماعيل الصابوني (ت٤٤٩هـ) كسابقه(٢).

❊ **لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي** (ت٦٢٠هـ) كسابقه ومطبوع مرارًا.

❊ **العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية** (ت٧٢٨هـ) كسابقه ومطبوع مرارًا.

❊ **عقيدة أهل السُّنَّة للشيخ محمد بن عثيمين** (ت١٤٢١هـ) كسابقه ومطبوع مرارًا.

=

الخميس.

(١) نشرته مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة بتحقيق: عبد الله البخاري، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

(٢) نشرته دار العاصمة بالرياض بتحقيق: ناصر الجديع، ط: ٢، ١٤١٩هـ.

المبحث الثالث:
الكتابة في موضوع محدَّد

هناك مسائل عظم فيها الخلاف جدًّا بين فرق الأمَّة، واشتد فيها النزاع، فخص أهل السُّنَّة هذه المسائل بالتأليف، وجمعوا فيها ما ورد من أدلة وآثار سلفية، **والغرض من ذلك:** بيان الحق في هذه المسائل التي كثر فيها خوض أهل الباطل، وتحريره على الوجه الصحيح، باستقصاء ما ورد في المسألة من أدلة شرعية وآثار سلفية، وفي ضمن ذلك إبطال مذاهب المخالفين ودحضها، ومن أمثلة ذلك:

- **العرش،** لمحمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت٢٩٧هـ)[١] وما شابهه من كتب.
- **الإيمان،** لأبي بكر ابن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)[٢]، وما شابهه.
- **خلق أفعال العباد،** للبخاري (ت٢٥٦هـ)[٣].
- **كتاب الصفات وكتاب النزول،** كلاهما للدارقطني

(١) نشرته مكتبة الرشد بالرياض بتحقيق: محمد بن خليفة التميمي، الطبعة: ١، ١٤١٨هـ.

(٢) نشره المكتب الإسلامي ببيروت، بتحقيق: الألباني الثانية، ١٤٠٣هـ.

(٣) أفضل طبعاته طبعة دار أطلس الخضراء بتحقيق: فهد الفهيد، الطبعة: ١، ١٤٢٥هـ.

(ت٣٨٥هـ)[١].

❋ **إثبات صفة العلو**، لابن قدامة (ت٦٢٠هـ)[٢] وكل كتب العلو.

❋ **شرح حديث النزول**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[٣] ويتميز بالشرح والتحليل ورد الشبهات.

❋ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، لابن القيم (ت٧٥١هـ)، جمع فيه ما أمكنه من نصوص شرعية، وآثار عن السلف وغيرهم في إثبات صفتي العلو والاستواء، وفي ذلك رد على من خالف هذا الإجماع وأنكر هاتين الصفتين[٤].

❋ **كتب إثبات أنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق**، مثل: **رسالة الإمام أحمد إلى المتوكل**[٥]، وكذلك **رسالة الرد على من يقول: آلم حرف لينفي الألف واللام والميم عن كلام الله ﷻ**، لعبد الرحمن بن منده

---

(١) حققهما: علي الفقيهي، دار منار التوحيد ١٤٠٣هـ، وحقق: الغنيمان الصفات، دار ابن الجوزي ط١، ١٤٢٩هـ.

(٢) نشرته مكتبة العلوم والحكم بالمدينة بتحقيق: أحمد بن عطية الغامدي الطبعة: ١، ١٤٠٩هـ.

(٣) مطبوع ضمن مجموع الفتاوى ج٧، ونشره المكتب الإسلامي ببيروت بتحقيق: الألباني، وله نشرات غيرها.

(٤) نشرته مطابع الفرزدق التجارية بالرياض بتحقيق: عواد المعتق، الطبعة: ١، ١٤٠٨هـ، وله طبعات أخرى.

(٥) الموجودة في كتاب السُّنَّة لابنه عبد الله، وفي الجامع لآل حمدان (٣٩٥)، وطبعت مستقلة بتحقيق: علي زينو.

(ت٤٧٠هـ)[١].

❋ **كتب القدر**، ككتاب: **القدر**، لابن وهب، **والقدر**، للفريابي وغيرها[٢].

❋ **الكتب المصنفة في أسماء الله الحسنى، وفي صفاته**[٣].

وعمومًا فالمؤلفات في المسائل كثيرة، كمسائل توحيد الألوهية، والصفات، والاستغاثة، والتوسل، وزيارة القبور، والتبرك، وعذاب القبر، وكرامات الأولياء ... وغيرها

ويلحق بهذه الطريقة: الكتب المتعلقة بفتن آخر الزمان وعلامات الساعة، وأحداث القيامة؛ فموضوعاتها محددة مع لحاظ تضمنها الرد على المخالفين، مثل:

❋ **الفتن**، لنعيم بن حماد (ت٢٢٩هـ) أجمع كتاب في الآثار المروية في

---

(١) نشرتها دار العاصمة بالرياض بتحقيق: عبد الله الجديع، وهي ضمن جامع آل حمدان (٢٥).

(٢) حقق: عبد العزيز العثيم القدر لابن وهب، دار السلطان بمكة، عام ١٤٠٦هـ، وحققه أيضًا: عمر بن الحفيان، ونشرته دار العطاء بالرياض عام ١٤٢٢هـ وحقق: عبد الله المنصور كتاب القدر للفريابي، أضواء السلف بالرياض، ١٤١٨هـ.

(٣) انظر: أسماء الله الحسنى لسليمان الغصن، دار الوطن، ط: ١، ١٤١٧هـ، ومعتقد أهل السُّنَّة والجماعة في أسماء الله الحسنى، لمحمد بن خليفة التميمي، أضواء السلف، الرياض، الطبعة: ١، ١٤١٩هـ، وانظر: المصنفات في الأسماء والصفات؛ مناهجها، سماتها، والتعريف بها لحسان الرديعان، حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، العدد (٣٤)، ديسمبر ٢٠٢١م، المجلد الأول.

الفتن[١].

❊ **السُّنن الواردة في الفتن**، لأبي عمرو الداني (ت٤٤٤هـ)[٢].

❊ **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، للقرطبي المفسر (ت٦٧١هـ)[٣].

❊ **النهاية في الفتن والملاحم**، للحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ)[٤].

(١) أفضل طبعاته بتحقيق: سمير الزهيري، ونشر مكتبة التوحيد بالقاهرة، الطبعة: ١، ١٤١٢هـ.

(٢) بتحقيق: رضاء الله المباركفوري، نشرته دار العاصمة بالرياض، الطبعة: ١، ١٤١٦هـ.

(٣) أفضل طبعاته بتحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، ونشرته دار المنهاج بالرياض، ط: ١، ١٤٢٥هـ.

(٤) أفضل طبعاته بتحقيق: عبد الله التركي، ونشرتها دار هجر بالقاهرة عام ١٤١٨هـ.

المبحث الرَّابع:
الكتابة الشاملة لجملة من المسائل العقديَّة

هذه الطريقة تحتوي على عدد من المسائل في كتاب واحد، ويقسم الكتاب إلى أبواب، وكل باب يمثل مسألة عقدية، يذكر تحته مجموعة من نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وأقوال السلف الدالة على ثبوت هذه العقائد، ووجوب الإيمان بها.

والغرض من هذه الطريقة: إثبات الحق بدليله، مع **تحقيق** مذهب السلف بنقل أقوالهم واتفاقهم على تلك المسائل، وترتيبها على الأبواب والمسائل، وهو ما تتميز به عن الطريقة الثانية، وفي تحقيق مذهب السلف وإبرازه إبطال لمذاهب المخالفين له، ومن أمثلة ذلك:

❋ **السُّنَّة،** لابن أبي عاصم النبيل (ت٢٨٧هـ)[١]، والسُّنَّة هنا: بمعنى العقيدة.

❋ **السُّنَّة،** لعبد الله ابن الإمام أحمد ابن حنبل (ت٢٩٠هـ)[٢] والمراد بالسُّنَّة العقيدة.

---

(١) نشره المكتب الإسلامي ببيروت، بتحقيق: الألباني، الطبعة: ١، ١٤٠٠هـ.

(٢) نشرته دار اللؤلؤة ببيروت بتحقيق: عادل بن عبد الله، ط: ٤، ١٤٤١هـ.

❋ **التوحيد وإثبات الصفات**، لابن خزيمة (ت٣١١هـ)[١] وهو ليس خاصًّا بالتوحيد.

❋ **الإبانة عن أصول الدِّيانة**، لأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)[٢] وهو آخر كتاب ألفه.

❋ **الشريعة**، للآجري (ت٣٦٠هـ)[٣] والمراد بالشريعة هنا: العقيدة.

❋ **الإيمان**، لابن منده (ت٣٩٥هـ)[٤] والمراد بالإيمان هنا: الاعتقاد.

❋ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية** (الإبانة الكبرى) لابن بطة العكبري (ت٣٨٧هـ)[٥].

❋ **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**، لأبي القاسم اللالكائي (ت٤١٨هـ)[٦].

وهذه المدونات حوت كثيرًا من أبواب الاعتقاد ومسائله مع دليلها

---

(١) نشرته مكتبة الرشد بالرياض بتحقيق: د. عبدالعزيز الشهوان، الطبعة: ٥، ١٤١٤هـ.

(٢) له طبعات عديدة، إحداها بتحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة: ١، ١٣٩٧هـ.

(٣) نشرته دار اللؤلؤة ببيروت، بتحقيق: عادل آل حمدان، ط: ١، ١٤٤٢هـ، وله طبعات سابقة.

(٤) نشرته مؤسسة الرسالة في بيروت بتحقيق: علي الفقيهي، الطبعة: ٢، ١٤٠٦هـ.

(٥) نشرته دار الراية بالرياض بتحقيق: رضا نعسان وزملائه، وطبعته على فترات بدءًا من ١٤٢٥هـ.

(٦) نشرته دار طيبة بالرياض بتحقيق: د. أحمد بن سعد بن حمدان، الطبعة: ٨، ١٤٢٣هـ.

وخاصة من السُّنَّة النبوية وأقوال السلف، ردًّا على من لا يعتد بها من المنحرفين من فرق الضلال.

المبحث الخامس:
كتابة الردود على المخالفين

قد يكون المخالف لأهل السُّنَّة من أهل القبلة، وقد يكون من غير أهلها، ولما تظهر مخالفته للاعتقاد الصحيح؛ يتصدى له أهل السُّنَّة بالرد والنقض لباطله، في أشكال متعددة، وبخاصة إذا أصبح لمخالفته أثر كبير على عقائد المسلمين. **والغرض من الردود بشكل عام:** وضع الحق في نصابه، وإبطال ما عليه المخالفون وبيان فساده، تحذيرًا منه، وحماية للمعتقد الصحيح.

ويمكن القول: إنَّ الرد هو السمة الغالبة على كتابات السلف، سواء كانت ردًّا مباشرًا أم غير مباشر، ولذا نجد اهتمامهم ببيان الحق ودحض الباطل وبروز الغيرة الدِّينية على المعتقد تسيطر على ردودهم، وتنقسم طريقة علماء السُّنَّة في الرد إلى قسمين رئيسيين، وكل قسم يتفرع إلى أنواع:

القسم الأوَّل: الردود بحسب نوعية الكتب المتضمنة للرد، وهي كالآتي:

١ – كتب متخصصة في الاعتقاد، ولها أسلوبان:

❋ **الرد المباشر:** بذكر البدعة صراحة، أو ذكر صاحب البدعة، أو الداعي لها، أو نحو ذلك، فيتوجه الرد المباشر لنقض البدعة وتزييفها. وستأتي

أمثلتها في القسم الثاني.

❋ **الرد غير المباشر (الضمني)**: وتكاد كل الكتب التي ألفت في مسائل معينة، كالإيمان والصفات والرؤية والقرآن أن تكون ردودًا ضمنية على المخالفين، فإنها وإن لم تصرح في الغالب بالرد على المخالف إلَّا أنها تستبطن الرد عليه، وقد سبقت أمثلتها في الطريقة الرابعة.

٢-كتب غير متخصصة في الاعتقاد ككتب الحديث الجوامع(١)، فقد تضمنت ردودًا على المخالفين في الاعتقاد باعتبارهم مخالفين للسُّنَّة، وأصبح علماء الحديث هم المتصدرون للدفاع عن عقيدة السلف حتى نسبت إليهم، فقيل: (عقيدة أهل الحديث)، وقد كانت أساليبهم في الردود على النحو الآتي:

❋ عنونة أبواب مستقلة في الرد على المخالفين ضمن كتبهم، إمَّا بشكل صريح كما في سنن ابن ماجه (باب فيما أنكرت الجهمية)، و(باب ذكر الخوارج)، وكما في سنن أبي داود (باب في الجهمية)، وكما في سنن الترمذي (باب في القدرية)، وكما فعل البخاري في (كتاب التوحيد)، فقد جاء في بعض نسخه زيادة (والرد على الجهمية)(٢).

❋ وأحيانًا لا يصرحون باسم البدعة، وإنما يأتي الرد ضمنًا من خلال

(١) للتوسع انظر: منهج أهل السُّنَّة في تدوين علم العقيدة للحنيني (١/٣١٨-٣٥٨).

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/٣٤٤)، وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/٤٠١)، وانظر: الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، لزكريا الكاندهلوي (٦/٧٧٣).

تقرير الحق الذي خالفه المبتدعة، ويهجرون التصريح بهم، وهذا يصدق تقريبًا على كثير من أبواب الاعتقاد الواردة في كتب السُّنَّة، كما في كتاب الإيمان من صحيح البخاري الذي رد به على المرجئة، وكتاب القدر الذي رد به على القدرية، وكذا الشأن في صحيح مسلم.

❋ وأحيانًا يردون على المخالفين من خلال التعليق على الأحاديث التي يروونها؛ إمَّا بشكل صريح كما فعل أبو دواد حين علق على بعض الأحاديث بقوله: (وهذا رد على الجهمية)(١)، وكذلك الترمذي حين يصرح بقول المخالفين من الجمهية وغيرهم تعليقًا على بعض ما يرويه؛ ليبين جنوحهم عن السُّنَّة(٢)، وأحيانًا تكون التعليقات بدون ذكر للمخالف، وإنما تلميحات وإشارات صيانة للكتاب عن ذكر المبتدعة، كما يفعل البخاري في صحيحه وله رَحِمَهُ اللَّهُ شفوف نظر في ذلك، ينبه عليه الشراح غالبًا(٣).

وعمومًا: فكتب الحديث غرضها في الأصل إثبات المسألة بدليلها، وإثبات الحق يتضمن الرد غير المباشر على كل ما خالفه، وليس من غرضها التفصيل في شبهات المبتدعة ونقضها.

القسم الثاني: أنواع الردود بحسب المردود عليهم:

تنوعت الردود على المخالفين بين عام وخاص، وبين رد على البدعة

(١) انظر: سنن أبي داود (١١١/٧).

(٢) انظر: جامع الترمذي (٤٢/٢، ٢٥/٤، ٥٦).

(٣) انظر مثلًا: كتاب الإيمان في بداية الصحيح وتعليقات ابن حجر عليه.

أو صاحبها، إلى رد على مصدرها، وبعض الأنواع تتداخل أمثلتها، فرد على كتاب معين هو في الوقت ذاته رد على المسألة التي تضمنها، وهو كذلك رد على مؤلف الكتاب؛ ولذا سوف تتكرر بعض الأمثلة لصلاحيتها للتمثيل لكل نوع، لكن لا يلزم من كل رد على شخص أن يكون ردًّا على كتاب، كما في ردود بعض السلف على بعض رؤوس المبتدعة، ولا كل رد على مسألة معينة هو رد على شخص محدد أو كتاب معين، فالرد يكون على الفكرة بغض النظر عن قائلها أو الكتاب الذي تضمنها. وعلى هذا سوف نصنف الردود على النحو الآتي:

النوع الأوَّل: الرَّد على المبتدعة بشكل عام.

❋ **الاستقامة في السُّنَّة والرد على أهل البدع والأهواء**، لخشيش بن أصرم (ت٢٥٣هـ)(١).

❋ **الإبانة عن أصول الدِّيانة**، لأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) رد فيه على بعض عقائد الجهمية والمعتزلة والخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة. وقد سبق ذكره.

❋ **الرد على أهل الأهواء والبدع**، لأبي الحسين الملطي (ت٣٧٧هـ) يرد على الفرق بشكل عام، ولا يقتصر على عرض مذاهبهم(٢).

---

(١) نقل عنه كثيرًا الملطي في التنبيه والرد. وطبع حديثًا بتحقيق: عبد المجيد جمعة، دار نهج السلف الصالح بالجزائر.

(٢) أشهر طبعاته بتحقيق: الكوثري عام ١٣٦٩هـ بالقاهرة. وله طبعات أخرى ستأتي الإشارة =

❋ **الرد على المبتدعة**، لابن البناء الحنبلي (ت٤٧١هـ)، عقد عشرة أبواب في الرد على البدع وأهلها(١).

❋ **الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة**، لابن الحنبلي (ت٥٣٦هـ) وهي في الأصل رد عل الأشعرية، لكنه توسع فيها وعممها(٢).

النوع الثاني: الرد على فرقة أو طائفة معينة من فرق أهل البدع والضلال فيما اعتقدوه مما يخالف ما عليه سلف الأمَّة، وكان الرد على الجهمية والقدرية له النصيب الأكبر من الردود لعظم بدعتيهما، وقد يأتي الرد أحيانًا ضمن كتاب شامل، ككتاب الشريعة للآجر،ي والإبانة لابن بطة، وقد وصلنا كثير من الكتب المستقلة في الردود، وهذه نماذج مما هو مطبوع منها:

❋ **الرد على القدرية**، لعمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ)(٣).

❋ **الرد على المرجئة في مسائل الإيمان**، للأوزاعي (ت١٥٧هـ)(٤).

=

إليها.

(١) نشرته دار الأمر الأول بالرياض بتحقيق: عادل آل حمدان، الطبعة: ١، ١٤٣١هـ.

(٢) نشرته مجموعة التحف والنفائس الدولية بالرياض، بتحقيق: علي الشبل ١٤٢٠هـ.

(٣) أخرجها أبو نعيم في الحلية (٣٤٦/٥) وهي ضمن الجامع لآل حمدان (٤٦) وله رسائل أخرى في الرد عليهم.

(٤) أخرجها الآجري في الشريعة (٦٧٣/٢) وابن بطة في الإبانة الكبرى (١٣٠١) وأبو نعيم في الحلية (٢٥٤/٨) واللالكائي في شرح أصول السنة (١٠٥٥/٥) وهي في الجامع لآل حمدان

=

❋ **الرد على القدرية**، لعبد العزيز الماجشون (ت١٦٤هـ)[١].

❋ **الرد على الجهمية**، لأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) طبع مرارًا عديدةً مع الرد على الزنادقة[٢].

❋ **الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن**، لعبدالعزيز الكناني (ت٢٤٠هـ)[٣].

❋ **الرد على الجهمية**، لعثمان الدارمي (ت٢٨٠هـ)[٤].

❋ **الرد على الجهمية**، لابن منده (ت٣٩٥هـ)[٥].

❋ **الإمامة والرد على الرافضة**، لأبي نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ)[٦].

❋ **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، ليحيى العمراني (ت٥٥٨هـ)[٧].

=

(٩٧-١٠١).

(١) أخرجها ابن بطة في الإبانة الكبرى برقم (٤/٢٤٧) وهي في الجامع لآل حمدان (١٦١-١٦٦).

(٢) أحدثها فيما أعلم بتحقيق: دغش العجمي، دار الإمام البخاري في الدوحة، عام ١٤٢٩هـ.

(٣) لها عدة طبعات، أحدثها بتحقيق: أبي عبدالرحمن الأثري، نشرتها مكتبة النصيحة بالمدينة عام ١٤٣٤هـ.

(٤) نشرته دار ابن الأثير بالكويت بتحقيق: بدر البدر،، الطبعة: ٢، ١٤١٦هـ.

(٥) نشرته الجامعة الإسلامية بالمدينة بتحقيق: علي الفقيهي، عام ١٤٠١هـ.

(٦) نشرته مكتبة العلوم والحكم بالمدينة بتحقيق: علي الفقيهي الطبعة: ٣، ١٤١٥هـ.

(٧) نشرته أضواء السلف بالرياض بتحقيق: سعود الخلف، الطبعة: ١، عام ١٤١٩هـ.

❋ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[١] وهو المشهور بالسبعينية.

❋ **الصفدية**، لابن تيمية، وهي في الرد على الفلاسفة[٢].

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى ردود علماء الدعوة السلفية في نجد على الصوفية والرافضة تحت عنوان الرد على القبوريين لتجاوزهم الحد المشروع في التعامل مع القبور، نكتفي بالإشارة إليها في هذا المقام.

النوع الثالث: الرد على مبتدع معين؛ وذلك حينما يعظم خطره وذكره، فيصرحون باسمه حين يردون عليه، والأصل عدم ذكر اسم المردود عليه إلَّا إذا كان هناك مصلحة راجحة، لذا قلت الكتب التي يصرح فيها بأسماء المردود عليهم، ومن أمثلة ذلك:

❋ **الرد على غيلان الدمشقي**[٣]، لعمر ابن عبد العزيز[٤].

---

(١) نشرته مكتبة العلوم والحكم بالمدينة بتحقيق: موسى الدويش، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥هـ.

(٢) نشرتها مكتبة ابن تيمية بمصر بتحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٣) غيلان بن مسلم الدمشقي القدري، ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه بعد معبد الجهني على المشهور. وقيل: تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق بعد (ت١٠٥هـ). انظر: عيون الأخبار لابن قتيبة (٣٤٥/٢) وطبقات المعتزلة لابن المرتضى (٢٥) وميزان الاعتدال للذهبي (٣٣٨/٣).

(٤) أخرجها ابن بطة في الإبانة (٢٧٩/٢ قسم القدر).

❋ **الرد على بشر المريسي**[١] (المعروف بالحيدة) لعبد العزيز الكناني[٢].

❋ **النقض على المريسي**، لعثمان بن سعيد الدارمي (ت٢٨٠هـ)[٣].

❋ **الرد على ابن النغريلة اليهودي**[٤]، لابن حزم (ت٤٥٦هـ) يصلح مثالًا للرد على اليهود، لكن ذكرناه هنا لأنه رد على شخص محدد[٥].

❋ **الرد على الأخنائي**[٦]، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في مسألة السفر

---

(١) المريسي هو بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي، المتكلم المناظر، كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم، وكفره بعضهم، وكان من دعاة القول بخلق القرآن، وله تصانيف عدة، وكان له قدر عند الدولة (ت٢١٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/١٩٩) ط: الرسالة.

(٢) له طبعات ذكرنا إحداها فيما سبق، وأخرى بتحقيق: جميل صليبا، دار صادر ببيروت عام ١٣٨٤هـ.

(٣) نشرتها مكتبة الرشد بالرياض، بتحقيق: رشيد الألمعي، الطبعة: ١، ١٤١٨هـ.

(٤) يوسف بن إسماعيل بن يوسف بن النغريلة (ت٤٥٩هـ)، وقيل: بل أبوه إسماعيل (ت٤٤٩هـ)، وكلاهما كان وزيرًا لبعض حكام غرناطة في الأندلس، وابن حزم حين رد لم يصرح باسم أحدهما. انظر: (رسالة ابن حزم الأندلسي في الرد على ابن النغريلة اليهودي؛ دراسة تحليلية، تاريخية) لفوزي العتيبي، مجلة الجامعة الإسلامية ع ٤، ١٤٤٢هـ.

(٥) حققه: إحسان عباس ضمن مجموع رسائل ابن حزم (٣/٣٩) المؤسسة العربية للدراسات والنشر بلبنان، ١٩٨٠م.

(٦) هو تقي الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الأخنائي المالكي، أحد قضاة المالكية في مصر (ت٧٥٠هـ). انظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٥/١٤٥).

لزيارة القبور[١].

❋ **الرد على البكري (في مسألة الاستغاثة)**[٢]، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) كتاب معروف[٣].

❋ **الصارم المنكي في الرد على السبكي**[٤]، لابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) رد به على تقي الدين السبكي في كتابه (شفاء السقام في زيارة خير الأنام)[٥].

❋ **منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس**[٦]، لعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد

---

(١) طبع عدة مرات إحداها طبعة دار الخراز بجدة بتحقيق: أحمد العنزي، الطبعة: ١، ١٤٢٠هـ.

(٢) هو أبو الحسن نور الدين علي بن يعقوب البكري الشافعي المصري، كان فقيهًا زاهدًا متصوفًا، كان معاديًا لابن تيمية وربما رماه بالزندقة والكفر (ت٧٢٤هـ). انظر: طبقات الشافعية للسبكي (١٠/٣٧٠).

(٣) نشرته مكتبة دار المنهاج بالرياض بتحقيق: عبد الله بن دجين السهلي الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٤) هو علي بن عبد الكافي السبكي، من كبار فقهاء الشافعية في وقته في مصر والشام، كان بينه وبين ابن تيمية ردود بسبب اختلاف المذهب أصولًا وفروعًا، توفي في القاهرة (ت٧٥٦هـ) وله العديد من المؤلفات في فنون شتى. ترجم له ابنه في طبقات الشافعية ترجمة طويلة (٦/١٤٦-٢٢٦) وانظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٣٠٢).

(٥) طبع الصارم المنكي مرارًا، إحداها بتحقيق: عقيل المقطري، ونشر مؤسسة الريان ببيروت، الطبعة: ١، ١٤٢٤هـ.

(٦) هو داود بن سليمان بن جرجيس، ولد وعاش ببغداد، أحد المناوئين للدعوة السلفية في نجد، =

الوهاب آل الشيخ (ت١٢٩٣هـ)[١].

ولأئمَّة الدعوة السلفية النجدية كتب عديدة في الرد على خصومهم فيما خالفوهم فيه أمثال ابن جرجيس وابن فيروز، والصحاف، وابن منصور وغيرهم.

النوع الرَّابع: الرد على بدعة معينة، مثل: بدعة اللفظية، أو بدعة إنكار الحرف والصوت الإلهي، أو بدعة الكلام النفسي، أو الغلو في المقابر، ونحو ذلك، ومن أمثلته:

❋ **كتاب خلق أفعال العباد**، للبخاري (ت٢٥٦هـ) وهو في الرد على بدعة اللفظية[٢].

الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) في مسألة اللفظ بالقرآن[٣].

=

ألف كتب عديدة في مناوأتها ككتاب (المنحة الوهبية) وكتاب (صلح الإخوان) وغيرها، وقد رد عليه أئمة الدعوة السلفية بكتب عديدة، توفي ببغداد (ت١٢٢٩هـ). انظر: الأعلام للزركلي (٣٣٢/٢).

(١) نشرته دار الهداية بالرياض، عام ١٤٠٧هـ.

(٢) للكتاب طبعات متعددة أفضلها التي نشرتها دار أطلس الخضراء بتحقيق: فهد الفهيد عام ١٤٢٥هـ.

واللفظية: هم الذين خاضوا في مسألة ألفاظ العباد بالقرآن هل هي مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فمنهم من أثبت ومنهم من نفى. لمعرفة آرائهم. انظر: العقيدة السلفية للجديع (٢٢٦) ودراسة محقق: خلق أفعال العباد لفهد الفهيد.

(٣) طبع مرارا إحداها بتحقيق: عمر أبو عمر، ونشرته دار الراية الطبعة: ١، ١٤١٢هـ.

❋ **الرد على من يقول القرآن مخلوق**، لأبي بكر النجاد (ت٣٤٨هـ)[١].

❋ **الرد على من أنكر الحرف والصوت**، لأبي نصر السجزي (ت٤٤٤هـ) أرسله لأهل زبيد باليمن، جوابًا لهم حين سألوه عن ذلك[٢].

❋ **التسعينية**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وهي رد على الأشاعرة في بدعة الكلام النفسي[٣].

❋ **الاستغاثة**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وهي رد على البكري في مسألة الاستغاثة بغير الله، وقد سبق.

النوع الخامس: الرد على كتاب معين، حين يؤلف بعض المبتدعة كتابًا ينصر به بدعته ويصبح لهذا الكتاب رواج وشأن في إفساد عقائد الناس؛ يتصدى له علماء السُّنَّة بالرد، وهو في الوقت نفسه رد على مؤلفه، ومن أمثلة ذلك:

❋ **منهاج السُّنَّة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية**، لابن تيمية

---

(١) نشرته مكتبة الصحابة الإسلامية بالكويت بتحقيق: رضا الله محمد إدريس، بدون تاريخ، وله نشرات أخرى.

(٢) نشرته الجامعة الإسلامية بالمدينة بتحقيق: محمد با كريم، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ، وله نشرات غيرها.

(٣) نشرتها مكتبة المعارف بالرياض بتحقيق: محمد العجلان الطبعة: ١، ١٤٢٠ هـ، وطبعت ضمن الفتاوى الكبرى.

(ت٧٢٨هـ)[١] رد به على كتاب (منهاج الكرامة في تثبيت الإمامة) لابن المطهر الحلي الرافضي[٢].

❋ **نقض التأسيس**، لابن تيمية[٣]، رد به على كتاب (أساس التقديس) للرازي (ت٦٠٦هـ).

❋ **الرد على الشاذلي[٤]، في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[٥] رد به على حزب البحر وحزب البر للشاذلي، في الأدعية والأوراد الصوفية وما صنفه في آداب الطريق.

❋ **الصارم المنكي في الرد على السبكي**، لابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) في الرد على كتاب السبكي (شفاء السقام في زيارة خير الأنام)، وقد سبق في الرد على الأشخاص.

---

(١) الكتاب نشرته جامعة الإمام بتحقيق: محمد رشاد سالم عام ١٤٠٦هـ.

(٢) هو الحسن أو الحسين بن يوسف بن المطهر الحلي، من أئمة الرافضة، وأحد كبار علمائهم يعرف عندهم بالعلامة، مولده ووفاته في الحلة بالعراق، له كتب كثيرة. توفي (٧٢٦هـ) انظر: الأعلام للزركلي (٢٢٧/٢).

(٣) طبع الكتاب قديمًا بتحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، وطبع حديثًا بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف بتحقيق: عدد من الباحثين، ونشر عام ١٤٢٦هـ.

(٤) الشاذلي هو شيخ الطريقة الشاذلية؛ علي بن عبد الله بن عبد الجبار، المغربي، نزيل الإسكندرية، والشاذلية نسبة إلى قرية بإفريقية، توفي بصحراء عيذاب بمصر سنة (٦٥٦هـ). انظر: ترجمته في مقدمة محقق الكتاب ص: (٢٦).

(٥) نشرته دار عطاءات العلم بالرياض بتحقيق: علي العمران، الطبعة: الثالثة، ١٤٤٠هـ.

❋ **الإتحاف في الرد على الصحاف**[(١)]، لعبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ (ت١٢٩٣هـ)[(٢)].

❋ **غاية الأماني في الرد على النبهاني**[(٣)]، لمحمود شكري الألوسي (ت١٣٢٤هـ) رد به على كتاب النبهاني (شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق)[(٤)].

النوع السَّادس: الرد على الأديان والملل المخالفة لدين الإسلام، وهذا النوع غير التأليف في الأديان الذي يهتم بالعرض دون الرد، وسيأتي الحديث عنه لاحقًا، وهذا النوع من الردود مشترك بين أهل السُّنَّة وغيرهم من علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم؛ لذا كانت كتبهم مفيدة في هذا الجانب مع الحذر مما قد يشوبها من أثر عقائد مؤلفيها، والأشاعرة أقرب لأهل السُّنَّة من غيرهم، فقد أسهموا بجهود طيبة وأجادوا فيها، استفاد منها

---

(١) عبد اللطيف بن عبد المحسن الصحاف المالكي، من أهل المحرق بالبحرين، وأحد مناوئي الدعوة السلفية في نجد، له عدد من الرسائل، توفي (١٢٧٣هـ). انظر ترجمته: مع مصادرها فيما كتبه د. محمد رفيق الحسيني؛ محقق بعض رسائله التي نشرت في المجموعة (١٧) من لقاءات المسجد الحرام، لعام ١٤٣٦هـ، دار البشائر.

(٢) نشرته دار العاصمة بتحقيق: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

(٣) يوسف بن إسماعيل النبهاني نسبة إلى بني نبهان من عرب شمال فلسطين، قاض وشاعر وأديب وفقيه صوفي. تعلم في الأزهر، له مؤلفات عديدة أغلبها في التصوف، توفي في بيروت عام (١٣٥٠هـ). انظر: حلية البشر للبيطار (١٦١٣) والأعلام للزركلي (٢١٨/٨).

(٤) نشرت مكتبة الرشد بالرياض كتاب غاية الأماني بتحقيق: أبي عبد الله الداني آل زهوي الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

أهل السُّنَّة، مع الحذر مما قد يدخل في ردودهم من بعض عقائدهم المخالفة، ومن أمثلة هذا النوع:

❋ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن حزم (ت٤٥٦هـ) كتاب عظيم في الرد على اليهود والنصارى وعلى بعض فرق المسلمين، وابن حزم ليس على طريقة السلف في الاعتقاد ولا على طريقة الأشاعرة، إلَّا أنه أجاد في رده على اليهود والنصارى خصوصًا(١).

❋ **تخجيل من حرف التوراة والإنجيل**، لصالح بن الحسين الجعفري الهاشمي (ت٦٦٨هـ)(٢) يرد على النصارى من خلال كتبهم ليبين لهم تناقضها وتحريفها، وبطلان ما بني عليها.

❋ **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام**، لأبي العباس؛ أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي (ت٦٥٦هـ) رد به على بعض نصارى الأندلس فيما أورده من شبهات على المسلمين(٣).

❋ **الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة**، للإمام القرافي (ت٦٨٤هـ) عبارة عن ردود على بعض شبهات النصارى في الاحتجاج

---

(١) للكتاب طبعات متعددة، أشهرها التي حققها: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ونشرتها دار الجيل ببيروت.

(٢) نشرته الجامعة الإسلامية مع مكتبة العبيكان بتحقيق: محمود قدح عام ١٤١٩هـ ومؤلفه أشعري كما ذكر المحقق.

(٣) طبع مرارًا، لكن أجود طبعاته كانت بتحقيق: سمير قدوري، نشرتها دار المالكية، تونس، ط: ١، ١٤٤١هـ.

بالقرآن على صحة النصرانية[١].

❋ الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، لسليمان الطوفي (ت٧١٦هـ)[٢] رد به على بعض النصارى المعاصرين له حين ألف كتابًا يطعن به في الإسلام.

❋ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[٣] رد به على كتاب ورد من قبرص لأحد القساوسة يحتج فيه لصحة دينه بشتى الأدلة فانبرى للرد عليه ببيان بطلان دين النصارى وأنه مبدل محرف.

❋ **هداية الحيارى في أجوبة على اليهود والنصارى**، لابن القيم (ت٧٥١هـ)[٤] ألفه جوابًا على تشكيكات أوردها بعض النصارى على المسلمين، فقام بالرد عليهم.

❋ **منحة القريب المجيب في الرد على عبَّاد الصليب**، لعبد العزيز آل معمر (ت١٢٤٤هـ)[٥] ألفه ردًّا على كتاب (مفتاح الخزائن ومصباح

---

(١) له عدة طبعات منها طبعة عالم الكتب بتحقيق: مجدي الشهاوي، عام ١٤٢٦هـ.

(٢) نشرته مكتبة العبيكان بتحقيق: د. سالم القرني، ط: ١، عام ١٤١٩هـ.

(٣) له طبعات عدة، أشهرها طبعة دار العاصمة بالرياض بتحقيق: علي بن حسن وزميليه، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ.

(٤) نشرته دار عطاءات العلم بالرياض بتحقيق: عثمان جمعة ضميرية، الطبعة: ٤، ١٤٤٠هـ.

(٥) نشرته الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة بتحقيق: محمد السكاكر عام ١٤١٩هـ.

الدفائن) لبعض النصارى الطاعنين في دين الإسلام.

❋ **إظهار الحق في الرد على ميزان الحق**، لرحمة الله الهندي (ت١٣٠٨هـ) وهو رد على شبهات القس فاندر؛ أحد المنصرين في الهند، في كتابه (ميزان الحق)(١).

ويوجد غير ما ذكر من الكتب، تركناه اختصارًا.

النوع السابع: الرد على بعض العلوم التي يستمد منها المبتدعة، كالمنطق والكلام والفلسفة، والغرض من الرد على مصادر المبتدعة هو بيان زيف الأصول التي يستمدون منها وبطلانها، وإذا بطل الأصل بطل الفرع، ومن أمثلة ذلك:

❋ **الغنية عن الكلام وأهله**، للخطابي (ت٣٨٨هـ) أبان فيه عن عدم الحاجة لعلم الكلام(٢).

❋ **أحاديث في ذم الكلام وأهله**، لأبي الفضل المقرئ (ت٤٥٤هـ) انتخبها من رد أبي عبد الرحمن السلمي على أهل الكلام(٣).

---

(١) كتاب إظهار الحق طبعته رئاسة الإفتاء والدعوة بالسعودية بتحقيق: محمد ملكاوي الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ.

(٢) طبع ضمن صون المنطق والكلام للسيوطي، كما نشرتها دار المنهاج بالقاهرة مستقلة عام ١٤٢٥هـ.

(٣) نشرته دار أطلس الخضراء بتحقيق: ناصر الجديع، الطبعة: ١، ١٤١٧هـ، أمَّا كتاب أبي عبد الرحمن السلمي فمفقود.

❋ ذم الكلام، لأبي إسماعيل الهروي (ت٤٨١هـ)[١].

❋ **تحريم النظر في كتب الكلام**، لابن قدامة (ت٦٢٠هـ)[٢] رد على ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ) الذي اشتغل بعلم الكلام ثم تاب منه، وهو عبارة عن فتوى في تحريم مطالعة كتب علم الكلام، وإذا حرم النظر فيها حرم الانتفاع بها.

❋ **كتاب الرد على المنطقين**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) نقض به المنطق الأرسطي لما رأى من يعظمه ويثق في قوانينه[٣].

❋ **الصفدية**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، رد فيه على الفلاسفة في مفهوم النبوة والوحي لديهم، وتفاصيل أخرى[٤].

❋ **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، لابن الوزير اليماني (ت٨٤٠هـ)[٥] أبان فيه أنَّ للقرآن منطقًا هو أفضل وأرجح من منطق اليونان.

❋ **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، للسيوطي (ت٩١١هـ) لخص فيه نقولًا عظيمة من كتب علماء السلف في ذم علم

---

(١) نشرته مكتبة العلوم والحكم بالمدينة بتحقيق: عبد الرحمن الشبل، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

(٢) نشرته عالم الكتب بالرياض بتحقيق: عبد الرحمن دمشقية، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ، وله نشرات غيرها.

(٣) حققه: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، ونشرته المكتبة الإمدادية بمكة، ط: ٤، ١٤٠٢هـ.

(٤) نشرتها مكتبة ابن تيمية بمصر بتحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٥) طبع عام ١٣٤٩هـ بمطبعة المقاصد بالقاهرة.

الكلام والمنطق، ومؤلفه وإن كان أشعريًّا إلَّا أنه في كتابه هذا كان سلفيًّا(١).

النوع الثامن: تتبع جملة من البدع الاعتقادية والعملية وإظهار بطلانها، لغرض التحذير من البدع المذكورة، وهي أشبه ما يكون بطريقة المحدِّثين في جمع الأحاديث الباطلة والموضوعة، ومن أمثلة ذلك:

* **البدع والنهي عنها**، لمحمد بن وضاح القرطبي (ت٢٨٧هـ)(٢).
* **الحوادث والبدع**، لأبي بكر الطرطوشي المالكي (ت٥٢٠هـ)(٣).
* **الباعث على إنكار البدع والحوادث**، لأبي شامة المقدسي (ت٦٦٥هـ)(٤).
* **إصلاح المساجد من البدع والعوائد**، لجمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ)(٥) خاص ببدع المساجد.
* **معجم البدع**، لرائد بن صبري بن أبي علفة (معاصر) يهدف إلى حصر البدع مرتبة معجميًّا بخلاف الكتب السابقة فإنها مرتبة موضوعيًّا(٦).

---

(١) نشره مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة بتحقيق: علي سامي النشار، وأعاد تصويره مكتبة الباز بمكة بدون تاريخ.

(٢) نشرته مكتبة ابن تيمية بالقاهرة ومكتبة العلم بجدة بتحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

(٣) نشرته دار ابن الجوزي بالدمام بتحقيق: علي الحلبي، الطبعة: الثالثة، ١٤١٩هـ.

(٤) نشرته دار الهدى بالقاهرة بتحقيق: عثمان أحمد عنبر، الطبعة: الأولى، ١٣٩٨هـ.

(٥) نشره المكتب الإسلامي ببيروت عدة مرات بتحقيق وتخريج: الشيخ الألباني.

(٦) نشرته دار العاصمة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

ومما يلاحظ على هذه الكتب، أنها متفاوتة في المكانة العلمية وفيها مجال للتعقب والاستدراك، ومن أكبر أسباب التفاوت الاختلاف في معيار البدعة، إضافة إلى خلفية المؤلف المذهبية.

النوع التاسع: المناظرات العقدية.

المناظرة هي: المحاورة في الكلام بين شخصين مختلفين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر، مع رغبة كل منهما في ظهور الحق(١). ومن خلال هذا التعريف ندرك أنَّ **الغرض** من المناظرات العقدية نصرة الحق بالمقارنة بينه وبين الباطل، ليتميز ويظهر، ويعلو شأنه على الباطل.

والمناظرات هي نوع من الردود على المخالفين؛ ولذا أدخلناها في طريقة الرد هنا، والمناظرات في العقيدة كثيرة، ومبثوثة ضمن كتب العقائد كوقائع حدثت(٢)، والذي يعنينا منها هنا المناظرات التي قصدت بالجمع والتدوين لتكون ردودًا مستقلة كسائر كتب الردود.

وقد كان لبعض الأئمَّة تحفظ على المناظرات كالإمام أحمد وغيره(٣)، خوفا من التأثر بشبهاتهم، لكنه رَحِمَهُ اللَّهُ ناظر بعض المخالفين اضطرارًا لمصلحة

(١) انظر: آداب البحث والمناظرة للشيخ الشنقيطي (١٣٩).

(٢) كمناظرة ابن عباس للخوارج، ومناظرة عمر بن عبد العزيز لبعض القدرية ومناظرات الإمام أحمد للجهمية وغيرها.

(٣) انظر: الجامع لآل حمدان (٤٢٠).

راجحة، وهذ يدل على أنَّ المناظرات منها محمود ومذموم، فيحمد منها ما كانت مصلحته راجحة، ويذم منها ما كانت مفسدته غالبة، أو لا مصلحة فيه، أو كان المناظر ليس أهلًا؛ لذلك حتى لا تعود المناظرة بنتائج عكسية(١).

ومن أمثلة تلك المناظرات التي ظهرت في شكل مؤلفات:

❋ **مناظرة جعفر الصادق** (ت١٤٨هـ) لرافضي في التفضيل بين أبي بكر وعلي(٢).

❋ **مناظرة عبد العزيز الكناني** (ت٢٤٠هـ)، لبشر المريسي الجهمي المسماة (الحيدة) وهي حكاية لوقائع مناظرة جرت له مع المريسي أمام الخليفة المأمون، وقد جاء عنوانها في طبعة حديثة عن نسخة كاملة (الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن)(٣) وهذا يجلي غرضها وهو الرد على المخالف.

❋ **مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية** فيما زعموه من مخاريق باسم الكرامات وغير ذلك(٤).

---

(١) انظر: الجامع لآل حمدان (٤٢٠) والمناظرات العقدية لشيخ الإسلام ابن تيمية، هيثم الحمري (٣٦).

(٢) طبعت بتحقيق: علي الشبل، في دار الوطن ثم مكتبة الرشد بدون تاريخ، عن أصل خطي ولم ترد في مجاميع العقيدة.

(٣) بتحقيق: أبي عبد الرحمن الأثري (عام ١٤٣٤هـ) نشرتها دار النصيحة بالمدينة.

(٤) طبعت ضمن مجموع الفتاوى (٤٤٥/١١) ونشرتها مكتبة ابن تيمية بتعليق: عبد الرحمن =

❋ **مناظرة ابن تيمية للأشعرية** حول ما كتبه في العقيدة الواسطية(١).

❋ **المناظرات الافتراضية التي عقدها ابن القيم في شفاء العليل** بين جبري وسني وبين قدري وسني(٢).

❋ **المناظرة الافتراضية التي حوتها منظومة الكافية الشافية لابن القيم**، بين مثبت ومعطل(٣).

المناظرة التقريرية بين الشيخ رحمت الله الهندي (ت١٣٠٨هـ) والقسيس فاندر(٤).

وقد ظهر في العصر الحاضر دراسات في المناظرات العقدية؛ اهتم بعضها بالتأصيل للمناظرة والجدل، وبعضها اهتم بجمع المناظرات المذكورة في كتب التراث بشكل عام أو خاص، مع دراستها وتحليلها، ومن ذلك:

- منهج الجدل والمناظرة، عثمان علي حسن، اهتمت بالجانب

=

دمشقية عليها عام ١٤٠٩هـ.

(١) لها روايات متعددة تتفاوت طولًا وقصرًا لكن أطولها وأتمها التي طبعت ضمن مجموع الفتاوى (٣/١٦٠-١٩٤).

(٢) انظرها في البابين (١٩و٢٠) ص: (١/٤٥٤، ٣/٢) الطبعة: ١، عطاءات العلم بتحقيق: زاهر بلفقيه، ١٤٤٠هـ.

(٣) للنونية طبعات عديدة أجودها طبعة عالم الفوائد بتحقيق: ناصر الحنيني وزملائه، ط: ٢، ١٤٣٢هـ.

(٤) حققها: محمد عبد الحليم أبو السعد، مطبعة الجبلاوي بالقاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ.

التأصيلي كثيرًا[١].

- مناظرات أهل السُّنَّة لأصحاب الفرق الضالة، عزيزة الصاعدي[٢].
- المناظرات العقدية لشيخ الإسلام ابن تيمية، هيثم الحمري[٣].
- مناظرات ابن تيمية العقدية، عبدالله بن محسن الغامدي[٤].

(١) رسالة دكتوراه في جامعة الإمام، نشرتها دار إشبيليا عام ١٤٢٠هـ.

(٢) رسالة دكتوراه في جامعة الإمام، نشرتها دار الناشر المتميز بالمدينة عام ١٤٣٨هـ.

(٣) رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية، نشرتها دار الناشر المتميز بالمدينة، عام ١٤٤٠هـ.

(٤) رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، نشرتها مكتبة الرشد بالرياض: مكتبة الرشد عام ١٤٤١هـ.

المبحث السَّادس:
الكتابة في تحقيق النقل عن السَّلف وتحريره

المقصود بهذه الطريقة، النظر في المنقول عن السلف في الاعتقاد، والتثبت منه وتحريره وتحقيق القول فيه، وشرحه وإيضاحه والمنافحة عنه، والمناظرة فيه، من أجل إبرازه وإبانة محاسنه وتوضيح عظمته، والدعوة إليه، مع إثبات متابعته لهم فيما يعتقدونه ويدينون لله به.

وهذه الطريقة من الطبيعي أن تتأخر عن عصر السلف، فتستوعب تراثهم وتدرسه مع التحليل والشرح والبيان، وأبرز علمين اشتغلا بهذه الطريقة وتركا أثرًا بارزًا فيمن جاء بعدهما، الإمامان الجليلان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله، **والغرض من هذه الطريقة من التأليف أمران**(١):

أحدهما: تحقيق مذهب السلف عن طريق النقل عنهم بالتثبت فيما روي عنهم بالأسانيد الصحيحة من مظانها المعتبرة. وأبرز مثال لذلك **(اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية)** لابن القيم (ت٧٥١هـ)(٢).

---

(١) انظر: تعريف الخلف بمنهج السلف لإبراهيم البريكان (٢٧٣).

(٢) طبع مرارًا، ومنها نشرة مطابع الفرزدق التجارية بالرياض بتحقيق: عواد المعتق، الطبعة: ١، =

ثانيهما: بيان أنَّ للسلف في الاعتقاد مذهبًا سلكوه وطريقًا انتهجوه، عن علم وبصيرة ومعرفة وتحقيق، وأبرز مثال لذلك (**الرسالة الحموية**)(١) لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وكثير من رسائله رَحِمَهُ اللَّهُ تسير في الاتجاه نفسه.

=

١٤٠٨هـ.

(١) طبعت مرارًا، ومنها الطبعة التي حققها: حمد التويجري، ونشرتها دار الصميعي بالرياض، الطبعة ٢، ١٤٢٥هـ.

المبحث السَّابع:
كتابة القواعد والضوابط والأصول الكليَّة للعقائد

يعتبر تقعيد مسائل العلم ووضعها في ضوابط واضحة المعالم مرحلة متأخرة في التدوين، وهذا شأن كل العلوم، وإن كانت تلك القواعد والأصول مضمنة في المنهج العلمي عمومًا، لكنها تتأخر في التدوين، وقد برز في عصرنا الحاضر اهتمام بالتقعيد في علم العقيدة، تنظيرًا وتطبيقًا بشكل ملحوظ، ولعل ذلك بتأثير العلوم الأخرى التي أصبحت قواعدها علمًا مستقلًّا بذاته، وهي جهود مشكورة، لكنها لا تزال في بداية الطريق، **والغرض من هذا النوع من التأليف** هو: تحصين الذهن من الغلط والخطأ في العقائد، بضبط مسائل العلم وإدراجها تحت قواعد وضوابط كلية. ومن أمثلة مؤلفات القواعد:

❋ **مسألة في الصفات**، للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، قرر فيها قاعدة القول في الصفات فرع عن القول في الذات(١).

❋ **الرسالة التدمرية**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ذكر فيها أصلين كليين في باب صفات الله ﷻ، وسبع قواعد أو ست (حسب الطبعات) في أسماء

(١) نشرت في مجلة الحكمة بتحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع ع: ١.

الله وصفاته وفي نصوصهما، مع الشرح والبيان والرد على المخالفين. والرسالة معروفة مشتهرة(١).

❊ **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ذكر فيه عددًا من القواعد والأصول المنهجية في علاقة العقل بالنقل، وفي نقض دعوى التعارض بينهما، مقررًا الأصل العظيم والقاعدة الكبرى (العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح) وتوسع في الكتاب جدًّا وملأه بفوائد كثيرة(٢).

❊ **الرسالة الحموية**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ركز فيها على تأصيل مذهب السلف وشرحه، وقعد فيها أنَّ مذهبهم أسلم وأعلم وأحكم، وأفاض في شرح ذلك وإيضاحه، والكتاب معروف ومشهور. وكتب الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ مليئة بالقواعد والضوابط والأصول السلفية.

❊ **الصواعق المرسلة**، لابن القيم (ت٧٥١هـ) ملأه بقواعد منهجية تتعلق بصحة منهج السلف، كقطعية دلالة نصوص الشرع على مدلولها، وتقديمها على عقول البشر وأهوائهم، والعمل بظاهرها من غير تأويل، وقبول خبر الواحد بشرطه، وفي ثنايا ذلك جملة من الضوابط والقواعد الفرعية(٣).

---

(١) لها طبعات عديدة أشهرها بتحقيق: محمد السعوي، ونشر مكتبة العبيكان بالرياض عدة نشرات.

(٢) كتاب عظيم معروف مشهور، حققه: د. محمد رشاد سالم في ١٠ مجلدات ونشرته جامعة الإمام عام ١٤٠١هـ، ولم يجد له نسخة كاملة مما اضطره لتكميله من مختصر الهكاري، وللكتاب طبعات أخرى سابقة ولاحقة.

(٣) وجد نصف الكتاب وطبع بتحقيق: علي الدخيل الله في دار العاصمة عام ١٤٠٨هـ، ثم =

❋ **كتاب بدائع الفوائد**، لابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) وهو كتاب عام في فوائد متنوعة لا تختص بفن معين، ومن الفوائد المذكورة فيه عشرون قاعدة في أسماء الله وصفاته(١).

❋ **القول السديد في مقاصد التوحيد**، للشيخ عبد الرحمن بن سعدي (ت١٣٧٦هـ) ذكر فيه جملة من القواعد والضوابط المتعلقة بتوحيد الألوهية، جعلها تعليقًا على كتاب التوحيد للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب(٢).

❋ **القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنى**، للشيخ محمد بن عثيمين (ت١٤٢١هـ) جمع فيه سبع قواعد في الأسماء وسبعًا في الصفات وأربعًا في نصوص الأسماء والصفات، لخصها من كتب ابن القيم وكتب شيخه ابن تيمية(٣).

❋ **القواعد الكلية في الأسماء والصفات عند السلف**، د. إبراهيم

=

أعيد طبعة في دار ابن حزم بتحقيق: حسين بن عكاشة عام ١٤٤٢هـ، ولكن مختصره لابن الموصلي يكمل النصف المفقود – ولله الحمد –.

(١) انظر: (٢٨٤/١) والكتاب نشرته عطاءات العلم بتحقيق: علي بن محمد العمران. وله نشرات أخرى عديدة.

(٢) له طبعات كثيرة، إحداها بعناية: المرتضى الزين ونشر: مجموعة التحف والنفائس الدولية، ط: ١، ١٤١٦هـ.

(٣) له طبعات عديدة من أشهرها طبعة الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة عدة مرات.

البريكان، رسالة ماجستير في جامعة الإمام(١)، ذكر فيه جملة وافرة من القواعد في الأسماء الصفات ودلالتها والمناظرة فيها ونحو ذلك، وغالبها مستخلص من كتب ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله.

❊ **القواعد في توحيد العبادة وما يضاده من الشرك عند أهل السُّنَّة والجماعة**، د. محمد بن عبد الله باجسير، رسالة دكتوراه في جامعة الإمام(٢)، ذكر فيه عشرات القواعد في الموضوع.

وهناك جهود علمية أخرى في التقعيد العقدي تنظيرًا وتطبيقًا، لا يمكن استقصاؤها في هذه المساحة.

(١) نشرتها دار الهجرة بالثقبة عام ١٤١٤هـ.

(٢) طبعت عام ١٤٣٨هـ، في دار الأماجد، ودار قرطبة.

المبحث الثامن:
شرح بعض كتب العقيدة السلفيَّة

قد تدعو الحاجة إلى شرح بعض الكتب لأسباب متعددة؛ إمَّا لصعوبة الكتاب، وإمَّا لكونه كتابًا دراسيًّا، وإمَّا لانتشاره، أو لغير ذلك، وشروح الكتب ظهرت متأخرة نسبيًّا، وهو أمر طبيعي يتزامن مع تطور الحركة العلمية، والشرح قد يكون كتابة وهو الغالب، وقد يكون إملاءً يملي فيه الشيخ شرحه على طلابه، ونظرًا لتطور وسائل التسجيل والتوثيق في العصر الحديث فإنَّ كثيرًا من الشروح العلمية تم تسجيلها، ثم قام الطلاب بعد ذلك بتحويل تلك الشروح الصوتية إلى شروح مكتوبة، ثم روجعت وطبعت ونشرت لتعم فائدتها. ومن أمثلة هذه الطريقة ما يأتي:

❋ **شرح العقيدة الطحاوية**، لابن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ) وهو شرح معروف مشهور على متن عقيدة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، ويوجد للعلماء المعاصرين شروح كثيرة عليها(١).

❋ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية**

(١) انظر: شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السُّنَّة والمتكلمين، دراسة تحليلية نقدية، حماد الحماد (٩-١٠).

في عقد الفرقة المرضية، لمحمد السفاريني (١١٨٨هـ)[١] وهو شرح على منظومته (الدرة المضية).

❋ **لوائح الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية شرح قصيدة ابن أبي داود الحائية في عقيدة أهل الآثار السلفية**، للسفاريني الحنبلي (ت١١٨٨هـ)[٢] ومضمونه واضح من عنوانه.

❋ **معارج القبول شرح سلم الوصول**، لحافظ الحكمي (ت١٣٧٧هـ) شرح فيه منظومته[٣].

❋ **شروح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب**، وهي كثيرة تزيد على الأربعين شرحًا[٤]، وأفضلها تيسير العزيز الحميد لسليمان بن عبد الله، وفتح المجيد لعبد الرحمن بن حسن، والقول المفيد للشيخ ابن عثيمين، ومقاصد كتاب التوحيد للشيخ عيسى السعدي، وهو شرح بإعادة الصياغة مع إضافة فوائد وتحريرات اجتهد فيها غاية الاجتهاد. وكل هذه الشروح معروفة.

❋ **شرح الرسالة التدمرية**، للشيخ فالح بن مهدي آل مهدي،

---

(١) نشرته مؤسسة الخافقين بدمشق، الطبعة: ٢، ١٤٠٢هـ، ونشره المكتب الإسلامي ببيروت عام ١٤٠٥هـ.

(٢) طبع هذا الشرح بتحقيق: عبد الله البصيري، دار الرشد. الطبعة: ١، ١٤١٥هـ.

(٣) طبع في دار ابن القيم بالدمام، ط: ١، ١٤١٠هـ، وله طبعات أخرى متعددة.

(٤) انظر: كتاب؛ عناية العلماء بكتاب التوحيد لعبد الإله الشايع.

(ت١٣٩٢هـ)[١] وهو أول شرح لها.

❋ **شرح العقيدة الواسطية**، للشيخ محمد خليل الهراس (ت١٣٩٥هـ)[٢] وهو من أهم شروحها.

❋ **شرح العقيدة الواسطية**، للشيخ محمد بن عثيمين (ت١٤٢١هـ)[٣] فيه تحريرات قيمة.

❋ **شرح العقيدة السفارينية**، للشيخ محمد بن عثيمين (ت١٤٢١هـ)[٤].

وعمومًا كثرت الشروح في العصر الحاضر كثرة ملموسة بسبب تيسر وسائل نشر العلم، وهي متفاوتة في قيمتها العلمية، الأمر الذي يفتح المجال للباحثين لكتابة أبحاثهم في دراسة هذه الشروح والموازنة بينها.

تتمة: ربما قام بعض العلماء بشرح بعض كتب المخالفين المشتهرة، من أجل بيان ما فيها من الباطل ونقضه، مثل شرح ابن تيمية لعقيدة شمس الدين الأصفهاني الأشعري (ت٦٨٨هـ)، وشرحه لأول المحصل للرازي (ت٦٠٦هـ) الذي لا يزال في حكم المفقود، وشرح ابن القيم (ت٧٥١هـ) لمنازل السائرين. فهذه الكتب لم تلتزم ببيان مقصود المؤلفين فحسب؛ بل

---

(١) نشرته الجامعة الإسلامية بالمدينة عام ١٤١٣هـ، وللتدمرية شروح أخرى معاصرة من أهمها شرح الشيخ البراك.

(٢) له عدة نشرات منها طبعة دار الهجرة بالخبر، عام ١٤١٥هـ.

(٣) نشرته دار ابن الجوزي بالدمام بعناية: سعد الصميل عام ١٤٢٥هـ.

(٤) نشرته دار الوطن بالرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.

أضافوا نقدًا علميًّا لها.

المبحث التاسع:
كتابة الحواشي والتعليقات على بعض كتب العقيدة

التعليق(١) مصطلح شبيه بالشرح، بيد أنَّ الشرح يستوعب كل الكتاب غالبًا، وغرضه فك ما انبهم من الكتاب، بخلاف التعليق فإنه يكون على مواضع منه، فيها ما يستشكل، كخطأ ينبه عليه، أو تناقض فيزيله، أو نقص فيتمه، ونحو ذلك مما يحتاج إلى حل وإصلاح واستدراك، وقد يكون التعليق على متن، وقد يكون على شرح، وقد يراد بالتعليق ما هو أوسع من ذلك مثل تعاليق شيخ الإسلام على بعض كتب المخالفين لطريقة السلف، فيسترسل في التعليق على مواضع من الكتاب فيطيل النفس فيها لإيضاح ما جانب فيه مؤلفه الصواب، ومن ذلك تعاليقه على بعض كتب الرازي والأرموي والقشيري(٢).

(١) سوف نستخدم التعليق هنا بمعنى الحاشية وإن كان قد يفرق بينهما؛ لأنَّ التعاليق المذكورة أعلاه هي حواش.

(٢) علَّق على أول محصل الرازي (وهو مفقود) وعلق في درء التعارض على مواضع من مختصر الأربعين للأرموي، وعلق في كتاب الاستقامة على مواضع من رسالة القشيري في التصوف، وتعليقاته أشبه بالردود.

والغرض من التعاليق: تنبيه القارئ على بعض ما يستشكل في الكتاب بغرض إصلاحه وتصحيحه، وأمثلة التعاليق:

❊ **تعليق الشيخ عبد الله أبابطين** (ت١٢٨٢هـ) على كتاب لوامع الأنوار البهية(١).

❊ **تعليق الشيخ سليمان بن سحمان** (ت١٣٤٩هـ) على كتاب لوامع الأنوار البهية، كسابقه.

❊ **تعليق الشيخ ابن باز** (ت١٤٢٠هـ) على العقيدة الطحاوية(٢).

❊ **تعليق الشيخ ناصر الدين الألباني** (ت١٤٢٠هـ) على العقيدة الطحاوية(٣).

❊ **تعليق الشيخ محمد العثيمين** (ت١٤٢١هـ) على السفارينية في مجلد لطيف، وهو غير شرحه لها(٤).

(١) مطبوعة مع أصلها، وقد سبق بيانات الأصل.

(٢) مطبوعة ضمن مجموع فتاويه (٢/٧٤).

(٣) طبعها المكتب الإسلامي في بيروت عام ١٣٩٨هـ.

(٤) أصدرته مؤسسة الشيخ ابن عثيمين بالقصيم عام ١٤٣٦هـ.

المبحث العاشر:
اختصار وتلخيص بعض كتب العقيدة

من مقاصد التأليف الاختصار والتلخيص والتهذيب، فقد يكون بعض كتب العقيدة طويلًا، أو كثير الاستطرادات، أو غير مرتب، أو يعتريه بعض الخلل، فيحتاج إلى ترتيب وإصلاح واختصار، ونحو ذلك من مقاصد الاختصار، ويكون الكتاب مهمًّا في بابه فتقوى الرغبة في اختصاره وتقريبه لمن يريد الانتفاع به، **فالغرض إذًا من هذه الطريقة من التأليف** هو: تقريب الكتاب لمن يريد الانتفاع به، بتسهيل عبارته وتوضيح ما غمض من مقاصده، وقد يستدرك عليه بعض ما فاته مما هو أهم مما ذكره؛ كدليل غفل عنه، أو مسألة ذهل عنها، أو عبارة غيرها أولى منها، أو بحذف الأسانيد أو المكرر. ومن أمثلة هذا النوع:

* **مختصر الحجة على تارك المحجة**، لمؤلف غير معروف اختصر به كتاب أبي الفتح نصر المقدسي (ت٤٩٠هـ)، وذلك بحذف الأسانيد(١).

* **مختصر منهاج السُّنَّة**، للذهبي (ت٧٤٨هـ) المسمى: المنتقى من منهاج الاعتدال، انتقى من منهاج السُّنَّة لابن تيمية الردود المباشرة على

(١) طبعته دار أضواء السلف بتحقيق: محمد إبراهيم محمد هارون، عام ١٤٢٥هـ، الطبعة: ١.

الرافضة، وحذف ما رآه خارجًا عن المقصود كالنقاشات الكلامية ونحوها(١).

❊ **مختصر درء تعارض والنقل**، لمحمد بن عبد الله الهكاري الشافعي (ت٧٦٧هـ) حذف كثيرًا من الاستطرادات وأبقى على جوهر الأصل بنفس عبارته(٢).

❊ **مختصر الصواعق المرسلة**، لابن الموصلي (ت٧٧٤هـ) اختصر به كتاب ابن القيم فحذف كثيرًا من طوله، وأبقى على ما يؤدي المقصود، وقد نفع الله به في تعويض ما فقد من أصله(٣).

❊ **مختصر لوامع الأنوار البهية**، لمحمد بن علي بن سلوم التميمي (ت١٢٤٦هـ) اختصر به كتاب السفاريني لما رآه طويلًا فقربه للطالبين، بحذف ما يستغنى عنه(٤).

❊ **تقريب التدمرية**، للشيخ محمد بن عثيمين (ت١٤٢١هـ) اختصر به الرسالة التدمرية لابن تيمية، لما رأى فيها نوع صعوبة في العبارة، فسهلها للراغبين، وحذف ما لا يخل بالمقصود، وأعاد صياغة عباراتها مع حسن

(١) له طبعات عدة، أهما طبعة دار الإفتاء بالرياض عام ١٣٧٤هـ، ثم أعادة طبعه مرات أخرى.

(٢) حققه في رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، د. صالح الزهراني، وظهر للدرء مختصرات حديثة ركزت على خلاصة فكرة الكتاب.

(٣) نشرته أضواء السلف بتحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ١٤٢٥هـ الطبعة: ١.

(٤) حققه: محمد زهري النجار، ونشرته مؤسسة الخافقين في دمشق ١٤٠٢هـ.

ترتيب وتبويب(١).

* **فتح رب البرية بتلخيص الحموية**، للشيخ محمد بن عثيمين (ت١٤٢١هـ) لخص فيه مقاصد الرسالة الحموية لابن تيمية بعبارة سهلة قريبة المأخذ(٢).

وهناك مختصرات أخرى كثيرة تركناها؛ لأنَّ الغرض ضرب الأمثلة فقط.

(١) مطبوع عدة مرات، منها طبعة دار ابن الجوزي، بالدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

(٢) مطبوعة عدة مرات، إحداها بدار الوطن بالرياض.

المبحث الحادي عشر:
نظم العقائد السلفيَّة شعرًا

نظم العلوم هو لون من التصنيف، يأخذ من الشعر قالبه وزنًا وقافيةً، لكنه يختلف عنه في العاطفة والأخيلة والصور البديعة والتشبيهات(١)، فالنظم دون الشعر في ذلك، فإنَّ هذه العناصر الشعرية لا تناسب النظم الذي غايته حفظ العلوم وليس الامتاع الفني بالإيغال في الخيالات المطربة، وإن كانت بعض المنظومات قد تكتسي بشيء من الذوق الأدبي، لكن ذلك ليس سمة لها على الدوام.

وحين بدأ علماء العقيدة يستخدمون النظم في علم العقيدة لم يكن غرضهم تعليميًّا، وإنما كان القصد بيان الحق والرد على المخالفين(٢)، بإبرازه في قالب شعري بُغية حفظه واستحضاره، **فكان هذا هو غرضهم**، ثم تطور النظم بعد ذلك وأصبح في القرون المتأخرة أقرب إلى روح المنظومات العلمية.

ولعلماء العقيدة منظومات عديدة ليس منها منظومة واحدة أصبحت

(١) انظر: المنظومات العقدية للنمر (٢٤).

(٢) ينظر بعض النماذج السلفية الأولى في كتاب منهج أهل السُّنَّة في التدوين في العقيدة للحنيني (١١٦٩-١١٧٧).

متنًا تعليميًّا للعقيدة عند أهل السُّنَّة، وإن كان عدد منها مرشحًا لذلك، كمنظومة السفاريني ومنظومة ابن مشرف ومنظومة حافظ الحكمي، فإنَّ أسلوب هذه المنظومات أسلوب تعليمي، وهو الأسلوب الذي تفوقت فيه منظومات العلوم الأخرى على منظومات العقيدة، كمنظومات الفقه والنحو والقراءات ومصطلح الحديث ونحوها، لكن المنظومات العقدية تميزت عليها ببروز العاطفة الدينية فيها أكثر من غيرها؛ لأنَّ حساسية موضوعها تستدعي الغيرة على المعتقد، بخلاف العلوم الأخرى فإنها في هذا الجانب دون منظومات الاعتقاد.

وفي جهد استقرائي وصفي قام أربعة من الباحثين بكتابة أربع رسائل علمية في المنظومات العقدية من بداية ظهورها حتى العصر الحاضر، وبلغ مجموع ما ذكروه (١١٧منظومة)(١)، وقد سارت هذه المنظومات على النهج

(١) كان ذلك في مرحلة الماجستير بجامعة الملك سعود وهم:

أ-خالد بن عبد العزيز النمر في (المنظومات العقدية عند أهل السُّنة والجماعة حتى نهاية القرن الثامن الهجري؛ جمعًا ودراسةً) أحصى فيها (٤١) منظومة، نشرتها وقفية التحبير ودار كنوز إشبيليا كلاهما بالسعودية عام ١٤٣٩هـ.

ب-جمشيد غلام علي رخشاني في (منظومات أهل السُّنة والجماعة العقدية من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الهجري جمعًا ودراسةً) أحصى فيها (٢٤) منظومة، والرسالة غير منشورة.

ج-خميس بن رضا الحمد في (منظومات أهل السُّنة والجماعة في تقرير الاعتقاد في القرن الرابع عشر الهجري؛ جمعًا ودراسةً) أحصى فيها (١٣) منظومة. نشرتها دار كنوز إشبيليا بالرياض عام ١٤٤٠هـ.

=

العام لكتب العقيدة من تقرير الاعتقاد، والرد على المخالفين، ومن أمثلة هذه المنظومات:

❋ **القصيدة الحائية في السُّنة**، لأبي بكر؛ عبد الله بن أبي داود السجستاني (ت٣١٦هـ)(١) في (٣٦ بيتًا) وفي بعض النسخ (٤٠ بيتًا)(٢).

❋ **النونية**، لأبي محمد؛ عبد الله القحطاني الأندلسي(٣)، وتقع منظومته في حوالي (٧٠٠ بيتًا) منها (٤٧٤ بيتًا في العقيدة)(٤).

❋ **الحجة على تارك المحجة**، منظومة لأبي طاهر المقدسي ابن

=

د-نجلاء بنت عبدالرحمن القحطاني في (منظومات أهل السُّنة والجماعة العقدية في الرد على المخالفين في القرن الرابع عشر الهجري جمعًا ودراسةً) أحصت فيها (٣٩) منظومة، والرسالة غير منشورة.

(١) هي ضمن الجامع لآل حمدان (٧٣٤) ولها طبعات أخرى، ومن أهم شروحها لوائح الأنوار للسفاريني الحنبلي.

(٢) هي (٣٦) في النسخة التي حققها: هاني الجبير المنشورة في مجلة الحكمة ع ٥، و(٤٠) في النسخة التي حققها الحداد.

(٣) غير معروف على وجه التحديد، وكل من حقق قصيدته لم يعرفه، لكن يبدو أنه عاش بعد المعري (ت٤٤٩هـ) لذكره إياه في منظومته، وقبل ابن القيم (ت٧٥١هـ)؛ لأنه ضمن نونيته بيتين من منظومة القحطاني، والله أعلم.

(٤) نشرتها مكتبة السوادي بجدة كاملة بتصحيح وتعليق: محمد بن أحمد سيد عام ١٤٠٩هـ، ونشر منها ما يتعلق بالعقيدة في الجامع لآل حمدان (١٠٧٨) ولها طبعات أخرى، وحققها: د. حسام الورهي في رسالة علمية في جامعة الإمام.

القيسراني (ت٥٠٧هـ) تقع في (٩٢ بيتًا)[١].

❋ **قصيدة أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي** (ت٥١٠هـ) تقع في (٤٨ بيتًا) شملت جل أبواب الاعتقاد[٢].

❋ **منظومة ابن تيمية في القدر**، وهي التائية، وتقع في (١٢٥ بيتًا)، وقد جاءت ردًّا على سؤال ذمي صاغه شعرًا في عدد من الأبيات، فأجابه الشيخ بقصيدته[٣].

❋ **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، لابن القيم (ت٧٥١هـ) المشهورة بالنونية نسبة لقافيتها، تقع في (٥٨٤٢ بيتًا) وغالبها في توحيد الصفات، وعليها شروح لبعض العلماء المتأخرين[٤].

❋ **الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، لمحمد بن أحمد السفاريني

---

(١) حققها: عبد العزيز السدحان مع شرح مؤلفها في رسالة علمية غير مطبوعة بعنوان: (الحافظ محمد بن طاهر المقدسي ومنهجه في تقرير العقيدة). وانظر أيضًا: المنظومات العقدية للنمر (٩٩).

(٢) طبعت مع شرحها: للشيخ إبراهيم البريكان وسماه: (إتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السُّنة) دار السُّنة بالخبر، ١٤١٨هـ.

(٣) نشرتها دار ابن خزيمة بالرياض بتحقيق: محمد بن إبراهيم الحمد، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ، وشرحها قديمًا: سليمان الطوفي المعاصر لناظمها، وشرحها حديثًا: ابن سعدي ومحمد الحمد وغيرهما، وثلاثتها مطبوعة.

(٤) أجود طبعة للنونية طبعة عالم الفوائد بتحقيق: ناصر الحنيني وزملائه، ط: ٢، ١٤٣٢هـ، وللنونية فيما أعلم خمسة شروح مطبوعة؛ لكل من ابن عيسى والهراس وابن سعدي والعثيمين والفوزان.

(ت١١٨٨هـ) وهي منظومة تعليمية اشتهرت بالسفارينية نسبة إلى ناظمها، وهي متن شامل لكل العقيدة غالبًا(١).

❋ **نظم مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني** (ت٣٨٦هـ) للشيخ أحمد بن مشرف الأحسائي المالكي (ت١٢٨٥هـ) وتقع في (٩١ بيتًا) عذبة اللفظ، نظم بها مقدمة الرسالة لابن أبي زيد القيرواني(٢).

❋ **سلم الوصول إلى علم الأصول** (أي: أصول الدين) لحافظ الحكمي (ت١٣٧٧هـ) وتقع في (٢٩٠ بيتًا) ركز فيها على التوحيد، وضمنها جملة من مسائل الاعتقاد الأخرى(٣).

❋ **الجوهرة الفريدة في تحقيق العقيدة**، لحافظ الحكمي (ت١٣٧٧هـ) وتقع في (٢٩٦ بيتًا) شملت جل مسائل الاعتقاد(٤).

---

(١) المنظومة مطبوعة مع شرحها لوامع الأنوار لناظمها، نشر مؤسسة الخافقين بدمشق، الطبعة: ٢، ١٤٠٢هـ، ولابن عثيمين شرح عليها طبعته مدار الوطن بالرياض عام ١٤٢٦هـ، كما له تعليق مختصر عليها أيضًا.

(٢) طبعت ضمن ديوان ص: (١٩) نشر مكتبة الفلاح بالأحساء ط: ٤، وله رَحِمَهُ اللَّهُ منظومات أخرى في العقيدة.

(٣) طبعت عام ١٣٧٣هـ، وأفضل طبعاتها طبعة الدرر السنية الإلكترونية على موقعهم على النت (الدرر السنية) ولمؤلفها شرح عليها هو معارج القبول، ذكر في طريقة الشروح.

(٤) لها طبعات عدة لعل أتمها التي قامت بتحقيقها وشرحها: مريم طاهر مدخلي ونشرتها دار الشريف عام ١٤٢٥هـ.

المبحث الثاني عشر:
كتابة أجوبة على الشبهات الواردة على الأدلة النقليَّة والعقليَّة

وهي شبيه بطريقة الردود إلَّا أنها تفترق عنها بتخصصها في الشبه الواردة على الأدلة دون النظر للمسألة أو لصاحبها أو لكتابه؛ **وذلك** بإثبات صحة الدليل نقلًا وعقلًا وإثبات الحق في دلالته، ورد القوادح والطعون فيه، **والغرض من هذا الطريقة** بيان سلامة النصوص من الدلالة على الباطل وبيان صحة دلالتها على الحق لفظًا ومعنًى وأنها لا تتعارض مع صرائح العقول، إذا أعطيت حقها من الاستدلال. ومن هذه الكتب:

* **الرد على الزنادقة**، للإمام أحمد (ت٢٤١هـ) وهو جواب عما زعمه الزنادقة تعارضًا بين آيات القرآن الكريم(١).

* **مختلف الحديث**، لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) رد به على شبهات المعتزلة ونحوهم التي يوردونها على بعض الأحاديث النبوية(٢).

* **شرح مشكل الآثار**، لأبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ) كتاب كبير يقع في (١٥) مجلدًا، يجيب عما يستشكل من أحاديث النبي ﷺ في

(١) أحدث طبعاته بتحقيق: دغش العجمي، نشرتها دار الإمام البخاري بقطر ١٤٢٩هـ.

(٢) له طبعات عديدة إحداها تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٣هـ.

سائر أبواب الدين ومنها الاعتقاد. لكنه ليس بالضرورة ردًّا على الطاعنين، وإنما هو جواب عما يستشكل(١).

❊ **درء تعارض العقل والنقل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أجاب فيه عن شبهة تعارض العقل مع النقل، وما نتج عنها من صناعة قانون كلامي للتخلص من هذا التعارض المزعوم، بتأويل نصوص الشرع لتتوافق مع عقليات المعترضين، – أي: أهوائهم –، بحجة دفع التعارض بينهما.

❊ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)(٢) وهو رد على شبهات الرازي التي أوردها على جملة من الأحاديث النبوية في كتابه (أساس التقديس).

❊ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لابن القيم (ت٧٥١هـ) أجاب فيه عن شبهات المعارضين لنصوص الشرع، كزعم تعارض العقل مع النقل، وأنَّ دلالة نصوص الشرع ظنية، وأنَّ خبر الواحد لا يؤخذ به في الاعتقاد، وقام بتفنيد الأصول التي بنوها على تلك الشبهات من تأويل ومجاز. وقد سبق ذكر الكتاب في طريقة القواعد.

وفي العصر الحاضر كتبت رسائل علمية مميزة للإجابة عما يستشكل

(١) نشرته مؤسسة الرسالة بتحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ.

(٢) أفضل طبعاته طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف في ٨ مجلدات بتحقيق: عدد من الباحثين.

من أدلة العقيدة، مثل:

❊ **أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين؛** دراسة وترجيح، د. سليمان الدبيخي(١).

❊ **أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين،** جمعًا ودراسةً، د. سليمان الدبيخي(٢).

❊ **دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد؛ دراسة لما في الصحيحين.** د. عيسى النعمي(٣).

❊ **آيات العقيدة المتوهم إشكالها،** د. زياد العامر(٤).

(١) نشرته مكتبة دار البيان الحديثة، الطائف، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

(٢) نشرته مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، بالرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ.

(٣) نشرته مكتبة دار المنهاج، بالرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥هـ.

(٤) نشرته مكتبة دار المنهاج، بالرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ.

المبحث الثالث عشر:
الكتابة في الفرق والأديان والمذاهب

معرفة الفرق والأديان، ومعرفة الحدود الفاصلة بينها، ومعرفة الأفكار الأساسية لكل مذهب ودين، والمبادئ التي تقوم عليها تلك المذاهب والأديان مطلب علمي وديني، من أجل بناء تصورات علمية ودينية ودعوية على أمور واضحة لمعرفة كيفية التعامل مع المخالف، ولعل في وصية النبي ﷺ لمعاذ بن جبل ﷺ لما بعثه إلى اليمن فقال له «**إنك ستأتي قومًا أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى: أن يشهدوا أن لا إله إلَّا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أنَّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة**... الحديث»(١) وفي إخباره ﷺ بافتراق الأمَّة في قوله: «**افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**»(٢) أقول: لعل في ذلك إرشادًا إلى هذا الأمر، من أجل تجنب الوقوع فيما وقعوا فيه من انحرافات **أولًا**، ولمعرفة كيفية

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/٥٤٤، ح/١٤٢٥، ت: البغا).

(٢) رواه أبو داود (ح/ ٤٥٩٦، ت الأرناؤوط) وغيره وهو حديث صحيح بمجموع طرقه.

التعامل معهم وفق منهج صحيح **ثانيًا**. (ومن لم يعرف أسباب المقالات – وإن كانت باطلة – لم يتمكن من مداواة أصحابها وإزالة شبهاتهم)(١).

والناظر في تاريخ الأمَّة يلحظ كثرة الفرق التي ظهرت، مصداقًا لما أخبر به النبي ﷺ، ولم تغب شمس القرن الأول حتى ظهرت أربع فرق رئيسية، وهي (الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية) ثم تشعبت بعد ذلك وتكاثرت، وقد قاوم السلف هذا التفرق والاختلاف، فقاموا بالرد عليهم وعلى باطلهم بما هو معروف فيما سبق الإشارة إليه في طريقة الردود، لكنهم لم يتجهوا إلى تأليف كتب جامعة في تتبع الفرق ونشأتها وتطورها وذكر جملة من عقائدها وبيان خروجها عن السُّنة، وهو أمر طبيعي في بداية نشأة التدوين العلمي، فالفرق لم تتكون بعد ويصبح لها تاريخ يسجل ويدون، ولم يكن من هدف أئمة السلف التدوين في هذا الجانب بقدر ما كان همهم بيان الباطل والرد عليه وقد حصل. أمَّا التأليف في تعداد الفرق وتاريخ نشأتها وأهم أفكارها فلم يهتموا به كثيرًا، باستثناء بعض الجهود القليلة ككتاب الملطي وكتاب السكسكي الآتيان بعد، وأول من ألف في الفرق هم المعتزلة، وعنهم أخذ المؤلفون في الفرق كالأشعرية ونحوهم(٢).

أمَّا أهل السُّنة فكانوا في الغالب يكتفون بمؤلفات غيرهم في الفرق والأديان؛ لأنها تؤدي الغرض غالبًا، مع الحذر من مزالقها، وشهد عصرنا

---

(١) الاستغاثة لابن تيمية (١١٥).

(٢) أشار إلى شيء من هذا ابن تيمية في منهاج السنة (٦/٣٠٠).

هذا طفرة في التأليف في الفرق، وخاصة في أروقة الجامعات ومراكز البحث العلمي، ألمحنا إلى شيء منها في طريقة الجامعات والمراكز العلمية. **والغرض من التأليف في الفرق** عند أهل السُّنة ليس ترفًا معرفيًّا، وإنما هو: التحذير من البدع والمبتدعين ببيان ما عندهم من انحراف عن الحق ليجتنب ويحذر، وأمَّا غير أهل السُّنة فقد تكون لهم أغراض أخرى غير التحذير، كزيادة المعرفة العلمية بالمخالفين ومعرفة التنوع الثقافي والديني في المجتمعات ونحو ذلك، وأمَّا المعاصرون على اختلاف مشاربهم فقد تعددت أغراضهم ما بين علمية وثقافية، ودينية ومذهبية، ولعل للانفتاح على الثقافات الأخرى دورًا في ذلك.

وما يقال في الفرق يقال في الأديان، فلا يوجد لأهل السُّنة كتابات في هذا الجانب سوى بعض الردود عليهم، ذكرنا بعضها في طريقة الرد، ولم يكن غرضهم علميًّا بحتًا كتوفير المعلومات عن الأديان والفرق بقدر ما كان غرضهم دينيًّا كرد باطل هؤلاء ونقض شبهاتهم، ولكنهم بطبيعة الحال استفادوا من كتب غيرهم(١)، وفي العصر الحاضر تغيرت الأمور فظهرت لأهل السُّنة كتب كثيرة في الأديان، **والغرض من دراسة الأديان عند أهل السُّنة:** بيان بطلان ما خالف دين الإسلام، وإبراز محاسن الإسلام، وإن كان قد ظهرت عند غير أهل السُّنة أغراض أخرى علمية وثقافية، أكثر من

(١) لمعرفة المزيد عن علم الملل عند المسلمين ينظر كتاب: علم الملل ومناهج العلماء فيه، لأحمد جود.

الغرض الديني، وهذه أمثلة لبعض الكتب في الفرق والأديان قديمًا وحديثًا:

❋ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، لأبي الحسين الملطي (ت٣٧٧هـ) وهو خاص بفرق أهل الإسلام، ومؤلفه من أهل السُّنة، وهو إلى جانب عرض الآراء يقوم بنقدها، وقد سبق الحديث عنه في طريقة الردود(١).

❋ **مقالات الإسلاميين**، للأشعري (ت٣٢٤هـ)(٢) ألفه فيما يبدو بعد رجوعه لمذهب أهل السُّنة؛ لأنه حكى فيه مقالتهم بالتفصيل. وطريقته في كتابه عرض آراء الفرق من غير رد عليها، وله كتاب آخر في **مقالات غير الإسلاميين**، لكنه في حكم المفقود.

❋ **الفرق بين الفرق**، لعبد القاهر البغدادي الأشعري (ت٤٢٩هـ)(٣) عرض فيه لآراء المخالفين مع النقد اللاذع أحيانًا، وهو متعصب لأشعريته

---

(١) سبق ذكر نشرة الكوثري، وله نشرة أخرى بتحقيق: المستشرق س. ديد رينغ. المعهد الألماني ببيروت عام ١٤٣٠هـ، ولمعرفة منهج الملطي ينظر: (كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسن الملطي؛ عرض ودراسة). رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود كتبها محمد بن علي المطرود.

(٢) له طبعات متعددة، إحداها بتحقيق: المستشرق هلموت ريتر، دار فرانز شتايز بفبادن، ط: ٣، ١٤٠٠هـ، ولمعرفة منهج الأشعري ينظر: (منهج أبي الحسن الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين؛ دراسة وتقويم) رسالة في جامعة الملك سعود، لعبد العزيز بن ناصر البرادي.

(٣) له عدة طبعات أشهرها بتحقيق: محي الدين عبدالحميد دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

كما ذكر ذلك أصحابه الأشاعرة كالرازي(١).

❋ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)(٢) كتاب شامل لفرق المسلمين وغير المسلمين، وهو بجانب العرض يرد على الفرق والملل التي يذكرها، وهو مفيد مع الحذر من المخالفات العقدية التي عنده؛ لأنه ليس على السُّنة المحضة في باب الاعتقاد.

❋ **الملل والنحل**، لعبد الكريم الشهرستاني الأشعري (ت٥٣٨هـ)(٣) وهو شامل لفرق المسلمين وملل غير المسلمين، ومذاهب الفلاسفة والوثنين ونحوهم، وهو أفضل من كتاب البغدادي مع أنه أخذ منه، وهو ليس خبيرًا بمذهب السلف؛ لذا وصفه وصفًا غير صحيح.

---

(١) انظر: مناظرات الرازي فيما وراء النهر (٣٩، ط: خليف) ولمعرفة منهج البغدادي ينظر: (عبد القاهر البغدادي ومنهجه في كتابه الفرق بين الفرق) رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود، لهند بنت أحمد العصيمي.

(٢) له طبعات سبق ذكر إحداها، وأخرى جديدة نشرتها دار الفضيلة بالرياض عام ١٤٤٠هـ بتحقيق: محمد الشهري.
ولمعرفة منهجه في الأديان والفرق ينظر: (ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان) د. محمود حماية، مطبوع، و(منهج ابن حزم في دراسة الفرق من خلال كتاب الفصل) رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى د. صالح الحميدي.

(٣) كتابه مطبوع طبعات عديدة أحدثها بتحقيق: محمد حشمت الهاشمي، نشرتها دار الفضيلة بالرياض عام ١٤٤٠هـ، ولمعرفة منهجه ينظر: (منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل) لمحمد السحيباني مطبوع بدار الوطن بالرياض.

❋ **عقائد الثلاث والسبعين فرقة**، لأبي محمد اليمني (عاش في القرن ٦هـ)[١] وكتابه في فرق الأمة، ويتميز مؤلفه بأنه على طريقة السلف في الاعتقاد.

❋ **البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان**، لأبي الفضل؛ عباس السكسكي (ت٦٨٣هـ)[٢] وهو شامل للفرق والأديان لكنه مختصر، ومؤلفه على طريقة السلف في الاعتقاد.

❋ **ترجمان الأديان**، د. أسعد السحمراني [معاصر] وهو مجموعة بحوث في الأديان وما تفرع عنها من فرق ومنظمات، يعرف بكل دين أو فرقة في بحث مستقل، صيغت بشكل جيد[٣].

❋ **دراسات في اليهودية والنصرانية**، د. سعود الخلف [معاصر]، وهو في الأصل مقرر دراسي[٤].

❋ **دراسات في الأديان**، د. ناصر القفاري [معاصر]، وهو في الأصل

---

(١) نشرته مكتبة العلوم والحكم بالمدينة بتحقيق محمد الزربان ١٤٢٢هـ ولمعرفة منهجه ينظر: (منهج أبي محمد اليمني في كتابه عقائد الثلاث والسبعين فرقة) رسالة ماجستير في جامعة أم القرى لسلطانة العميري.

(٢) تحقيق: بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنار، الأردن، ط ٢، ١٤١٦هـ. ولمعرفة منهجه ينظر (أبو الفضل السكسكي وكتابه: البرهان في معرفة أهل الأديان؛ دراسة تحليلية نقدية مع تحقيق كتابه) ماجستير في جامعة الإمام، أعدها علي بن حسن عسيري.

(٣) طبعتها درا النفائس في بيروت عام ١٤٣٣هـ.

(٤) طبع مرارًا بدار أضواء السلف.

مقرر دراسي(١).

وتوجد العديد من الدراسات الأكاديمية المتخصصة؛ إمَّا في دين محدد، وإمَّا في فرقة من فرق الأمَّة الإسلامية أو في فرق الأمم الأخرى، وقد تحدثنا عنها بإجمال في الطريقة العلمية الجامعية.

(١) طبع ١٤٤٣هـ بدار العقيدة.

المبحث الرَّابع عشر:
تدوين الفتاوى العقديَّة

قد يسأل العالم أسئلة تتعلق بالعقيدة؛ إمَّا رغبة في معرفة حكم المسألة أو في تقريرها وإيضاحها، وإمَّا للرد على مخالف فيها، وإمَّا لاستيضاح مشكل، وإمَّا لغير ذلك من الدوافع، فيجيب المفتي على السؤال، وما من عالم من علماء السُّنة إلَّا وجهت له استفتاءات تخص الاعتقاد، فكان له طريقته في التعامل مع هذه الاستفتاءات، **والغرض من الإفتاء العقدي** هو رفع الإشكال الذي يتضمنه السؤال؛ سواء كان بيانًا لاعتقاد السلف، أو جوابًا عن آية أو حديث اشتبه على السائل، أو ردًّا على بدعة أو انحراف أو غير ذلك.

وليس من غرضنا هنا تتبع الفتاوى المتناثرة، وإنما الغرض معرفة الكتب التي عنيت بجمع الفتاوى العقدية، أو التي أساسها استفتاء عقدي فكان جوابها كتابا، **والغرض من التأليف في الفتاوى**، هو جمعها لتسهيل الوصول إليها والإفادة منها. ومن أمثلة ذلك:

❋ بعض رسائل السلف المتقدمين، فإنها عبارة عن فتاوى على أسئلة

تأتيهم فيجيبون عليها، وقد حوت الكتب التي اعتنت بجمع رسائلهم شيئًا كثيرا من ذلك(١).

❋ الفصل الذي عقده ابن القيم في نهاية كتابه إعلام الموقعين في فتاوى النبي ﷺ العقدية، ذكر فيه ما يربو على خمسين فتوى(٢).

❋ فتاوى رسول الله ﷺ في أصول الإيمان من خلال الكتب الستة، للباحثة: وصال بنت عبد العزيز الحسن، رسالة ماجستير، في قسم العقيدة في جامعة الإمام بالرياض، غير منشورة.

❋ فتاوى النبي ﷺ في العقيدة جمعًا ودراسةً، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية للباحث: يوسف حسن الحمادي(٣).

❋ بعض مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية التي جاءت جوابًا لسؤال عقدي وجه إليه فأجاب بجواب مفصل مطول صار كتابًا فيما بعد، فهي في أصلها فتاوى عقدية، مثل:

- الرسالة التدمرية فهي في أصلها إجابة عن سؤال ورد إليه من تدمر.
- العقيدة الواسطية فهي في أصلها إجابة عن سؤال ورد إليه من واسط.

---

(١) ككتاب شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي، وكتاب الإبانة لابن بطة، والشريعة للآجري.

(٢) من (٥/١٨٨-٢٠٩) ط: عالم الفوائد بتحقيق: أجمل الإصلاحي، ونشرها عبد القادر الأرناؤوط مستقلة.

(٣) مطبوعة في مجلدين في (١٠٩١) صفحة، ونشرتها مكتبة الدار بالشارقة ١٤٣٩هـ.

– القاعدة المراكشية فهي في أصلها إجابة عن سؤال ورد إليه من مراكش.

– مجموع فتاويه التي جمعها: الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، فقد حوى (قسم العقيدة) منها كثيرًا من الفتاوى والأجوبة على أسئلة السائلين.

– الدرر السنية في الأجوبة النجدية، لعدد من علماء الدعوة السلفية في نجد، (المجلدات الثلاثة الأولى في العقيدة) كثير منها فتاوى وأجوبة على أسئلة وردت إليهم(١).

– فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٣٩٥هـ) المجلد الأول اشتمل على فتاوى عقدية(٢).

– فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز (ت١٤٢٠هـ) (٤ أجزاء في العقيدة)(٣) أغلبها فتاوى.

– فتاوى الشيخ محمد بن عثيمين (ت١٤٢١هـ) (٨ مجلدات في العقيدة) كثير منها فتاوى(٤).

– فتاوى اللجنة العلمية الدائمة للإفتاء بالسعودية (٥ مجلدات خاصة

(١) طبعت عدة مرات أحدثها الطبعة السادسة ١٤١٧هـ مزيدة ومصححة.

(٢) جمعها: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، وطبعت في مطبعة الحكومة بمكة الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ.

(٣) جمعها: محمد بن سعد الشويعر، ونشرتها دار الإفتاء ٣٠ جزءًا على عدة سنوات.

(٤) جمعها: فهد بن ناصر السليمان، ونصرتها دار الوطن ودار الثريا ١٤١٣هـ.

بالعقيدة)[١].

- فتاوى علماء المالكية في تقرير عقيدة أهل السُّنة والجماعة، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة جمعها: فاضل نور الدين[٢].

ويوجد فتاوى عقدية غير ما ذكر[٣]، وقد ظهرت حديثًا بحوث طيبة لدراسة الفتوى في المجال العقدي، لكنها لا تزال في البدايات[٤]، والفتاوى العقدية بحاجة لدراسات تأصيلية للفتوى العقدية، تدرس مناهج العلماء فيها، وتجمع فتاويهم جمعًا موضوعيًّا، وتحللها وتقارنها بالفتوى في الأمور العملية (الفقهية)، وتدرس الفتاوى التي صدرت في فترات زمنية مختلفة وهي متعلقة بموضوع واحد، لمعرفة كيف تعامل العلماء معها في كل عصر، مع دراسة النوازل المتعلقة بالعقيدة وكيف باشر أهل العلم الإفتاء فيها.

(١) جمعها: أحمد الدويش في مجموعتين الأولى حوت (٣ مجلدات) والثانية حوت (مجلدين) ونشرتها إدارة الإفتاء بالرياض.

(٢) نشرتها دار التوحيد بالرياض عام ١٤٣٦هـ.

(٣) راجع دليل المكتبة العقدية لعبدالإله لشايع ص (٦١) ففيه زيادات أخرى.

(٤) عقد مجمع الفقه بمكة مؤتمرًا عن الفتوى عام ١٤٣٠هـ حوى عددًا من البحوث التأصيلية في الفتوى العقدية.

المبحث الخامس عشر:
كتابة التفسير العقدي

التفسير العقدي هو لون من التفسير متأثر بالانتماء العقائدي للمفسر، فيبث في تفسيره آراءه التي يعتقدها وينتصر لها، وخاصة عند تفسير الآيات ذات الدلالة العقدية، ولكل فرقة تفاسير من هذا اللون، تحاول من خلاله تدعيم مذهبها بتوجيه آيات القرآن توجيهًا مذهبيًّا، وحل التعارض بين نص القرآن ومقولات المذهب الاعتقادي، عن طريق تأويل آياته وتفسيره بما يتفق مع المذهب(١).

وتفاسير أهل السُّنة بطبيعة الحال مليئة بالبيان العقدي، فالقرآن مصدرهم الأول في العقيدة، وهم لم يذهبوا إليه من أجل حل التعارض بينه وبين مقولاتهم، وإنما اتجهوا إلى القرآن لأخذ الاعتقاد منه مباشرة، لذا كانت تفاسيرهم مصدرًا لمعرفة عقيدتهم، الأمر الذي أتاح فرصة للباحثين لمعرفة آراء هؤلاء المفسرين من خلال تفاسيرهم، ويهمنا في هذا البحث التفاسير التي كان دافعها الأساس للتفسير عقديًّا، أو اصطبغت بالصبغة العقدية، **والغرض من هذا النوع من التأليف:** إبراز دلالات القرآن العقدية من

(١) انظر: العقائدية وتفسير النص القرآني، لياسر المطرفي، نشرها مركز نماء عام ٢٠١٦م.

خلال تفسيره وربط هذه الدلالات بالأحاديث النبوية التي تتفق معها في المعنى نفسه، ومن ذلك:

❋ **النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام**، للكرجي القصاب (ت٣٦٠هـ)، وهو تفسير لغالب آيات القرآن العظيم، غلبت عليه السمة العقائدية؛ لذا ذكرته هنا(١).

❋ **تفسير ابن تيمية** (ت٧٢٨هـ) مع أنه رَحِمَهُ اللَّهُ لم يؤلف تفسيرًا للقرآن، لكنه فسر بعض الآيات في مناسبات عدة إمَّا ابتداءً وإمَّا بطلب، وغالب تفسيره ذو صبغة عقدية، لغلبة اهتمامه بالعقائد تقريرًا لها ودفاعًا عنها، مثل تفسير سور الفاتحة والإخلاص والعلق وغيرها، وقد جمع تفسيره في **مجموع الفتاوى، وفي دقائق التفسير، والتفسير الكبير**(٢).

❋ **تفسير ابن القيم** (ت٧٥١هـ) لم يؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ كتابًا في التفسير، لكنه ترك تراثًا تفسيريًّا مباركًا، برز فيه الجانب العقدي بوضوح، وقد قام بجمع تفسيره بعض الباحثين(٣).

---

(١) طبع في أربعة مجلدات ١٤٢٤هـ بتحقيق: علي التويجري وزميليه، ونشرته دار ابن القيم ودار ابن عفان في الدمام.

(٢) في مجموع الفتاوى (٤ مجلدات) ودقائق التفسير (٣ مجلدات) جمعه: محمد الجليند ونشرته مؤسسة علوم القرآن بدمشق، والتفسير الكبير (٧ مجلدات) جمعه: عبد الرحمن عميرة ونشرته دار الكتب العلمية ببيروت، وبين المشاريع الثلاثة تداخل وتكرار.

(٣) جمع: محمد أويس الندوي التفسير القيم، وطبع قديمًا في مجلد، وأعادت نشره دار الكتب العلمية ببيروت بتحقيق: محمد حامد الفقي، كما جمع يسري السيد وصالح الشامي بدائع =

❋ **سبيل الهدى والرشاد في هدي خير العباد**، لتقي الدين الهلالي (ت١٤٠٧هـ) وهو خاص بتفسير آيات التوحيد، يقع في أربعة مجلدات(١).

❋ **تفسير الشيخ محمد بن عثيمين** (ت١٤٢١هـ)، وهو تفسير شامل للعقيدة وغيرها، إلَّا أنه يعتني جدًّا بالمسائل العقدية في تفسيره بصورة بارزة، لذا يعد من التفاسير العقدية(٢).

❋ **التفسير العقدي**، د. أحمد القاضي، صدر منه جزءا عم وتبارك، عرض فيه للمضامين العقدية في هذين الجزئين(٣).

❋ الكتب التي عنيت بالأمثال القرآنية من جانب عقدي، **كأمثال القرآن**، لابن القيم، الذي هو عبارة عن فصل من كتابه أعلام الموقعين، **والأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله**، لعبد الله الجربوع(٤)، **والأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان باليوم الآخر**، لمحمد رفيق(٥).

=

التفسير الجامع لتفسير ابن القيم في ثلاثة مجلدات، ونشرته دار ابن الجوزي بالدمام عام ١٤٢٧هـ.

(١) نشرته الدار الأثرية بعمان بتحقيق: مشهور آل سلمان. عام ١٤٢٧هـ.

(٢) طبع منه أجزاء عديدة في دار ابن الجوزي على فترات، والشيخ لم يفسر القرآن كاملًا، وإنما كان ينتقي سورًا ويفسرها في دروس لطلابه، ثم قام طلابه من بعده بتحويلها من دروس مسموعة إلى مكتوبة وتم نشرها لتعم فائدتها.

(٣) نشرت دار ابن الجوزي تفسير جزء عم عام ١٤٣٧هـ، وجزء تبارك ١٤٤١هـ.

(٤) رسالة علمية في الجامعة الإسلامية بالمدينة، نشرته الجامعة عام ١٤٢٣هـ في ٣ مجلدات.

(٥) رسالة علمية نشرتها دار الناشر المتميز بالرياض، عام ١٤٣٨هـ في مجلد كبير.

❋ عدد من الرسائل العلمية في الجامعات السعودية، التي بحثت قضايا العقيدة في سور محددة من القرآن الكريم، هي أشبه بالتفسير الموضوعي(١). ويشبهها الرسائل العلمية التي جمعت الآثار السلفية في العقيدة الواردة في تفاسير بعض أعلام السلف، فإنها بهذا تفسير عقدي.

❋ بعض الرسائل العلمية في آيات العقيدة المتوهم إشكالها أو تعارضها، تعد تفسيرًا عقديًّا(٢).

(١) وجدت في موقع جمعية العقيدة على شبكة النت عناوين لحوالي (٤٥) رسالة من هذا النوع.

(٢) أنجزت هذه الرسائل في قسم العقيدة بجامعة أم القرى. انظرها على موقع جمعية العقيدة (دليل الرسائل العلمية).

المبحث السَّادس عشر:
جمع أحاديث العقيدة مبوبة على مسائل العقيدة

اتجهت عناية أهل السُّنة من بداية التصنيف بجمع أحاديث العقيدة، مع تبويبها موضوعيًّا بما ينبئ عن مضمونها، من غير شرح لها أو تعليق، لوضوحها، إلَّا ما ندر، وهي عكس الطريقة الأولى التي تذكر المسائل مجردة عن الدليل، ثم برز الاهتمام بهذه الطريقة في هذا العصر مع انتشار علم الحديث والتأكيد على تمييز الحديث الصحيح من الضعيف، **والغرض من هذه الطريقة:** جمع أدلة الاعتقاد الواضحة التي لا تحتاج إلى تعليق، في موضع واحد قدر الإمكان، من أجل تقرير العقائد بذكر أدلتها، وإبراز منهج السلف بالاعتماد على الدليل دون الحاجة إلى تكثير كلام غير المعصومين، وفي ضمن ذلك الرد غير المباشر على المخالفين. ويمكن تصنيف هذه الطريقة إلى صنفين:

الأول: التبويب ضمن كتب الحديث الجوامع على مسائل العقيدة، كالكتب الستة، فتذكر الأحاديث بأسانيدها، وهي موضوعية أشبه ما يكون بكتب أحاديث الأحكام عند أهل الفقه(١).

(١) انظر: منهج أهل السُّنة في تدوين علم العقيدة للحنيني (١٦٠-٢١٤).

الثاني: جمع الأحاديث الصحيحة في موضوع عقدي محدد أو عدة موضوعات عقدية، وهي طريقة عصرية، أمَّا القدامى فكان يجمعون الصحيح وغيره، ومن أمثلة ذلك:

❋ **كتاب النزول، وكتاب الصفات**، كلاهما لأبي الحسن الدارقطني (ت٣٨٥هـ) كلاهما روايات مسندة في الموضوعين وقد يذكر بعض الآثار(١).

❋ **الجامع الصحيح في أحاديث العقيدة**، لمصطفى باحو [معاصر] جمع فيه (١٨٧٨) حديثًا في العقيدة مع العناية بتخريجها وتوثيقها(٢).

❋ **المختار من أحاديث سيد الأبرار في المعتقد الصحيح**، لمحمد بن علي البعداني [معاصر](٣).

❋ **بلوغ السعادة من أدلة توحيد العبادة**، للشيخ صلاح البدير [معاصر] اقتصر فيه على الأحاديث المتعلقة بتوحيد العبادة(٤).

وهذه الطريقة شبيهة بكتب العقيدة الأثرية التي تكتفي بسرد الأدلة غالبا، دون تعليق عليها(٥)، مثل السُّنة لابن أبي عاصم، والسُّنة لعبد الله بن

---

(١) طبعا معًا بتحقيق: د. علي الفقيهي، ١٤٠٣هـ، ولهما طبعات أخرى.

(٢) نشرته المكتبة الإسلامية بالقاهرة عام ١٤٢٩هـ في ثلاثة مجلدات.

(٣) نشرته دار كنوز دماج باليمن في مجلد لطيف يقع في ١٧٢ صفحة عام ١٤٣٢هـ.

(٤) طبعته مؤسسة الرسالة ببيروت في مجلد عام ١٤٢٤هـ وخرج أحاديث الشيخ شعيب الأرناؤوط.

(٥) انظر: منهج أهل السُّنة في تدوين العقيدة للحنيني (٤٢٣).

أحمد، والإيمان للعدني والإيمان لابن أبي شيبة، وكتب ابن أبي الدنيا؛ لكن طريقة المعاصرين تقتصر على الأحاديث النبوية فقط، بخلاف طريقة السلف فإنها تذكر معها آثارًا سلفية.

المبحث السَّابع عشر:
الكتابة في طبقات علماء العقيدة

المقصود بالطبقة جماعة تعاصروا زمنًا كافيًا، وجمعت بينهم علاقة مكانية أو علمية أو نحوها، والطبقات فن من فنون العلم المهمة، يعرف بالعلماء طبقة، طبقة، ويسجل تاريخ العلم وتدرج طبقات أهله من السابق إلى اللاحق، وقد كان للمحدِّثين الباع الأكبر في التأليف في الطبقات، وكانوا أغزر إنتاجًا من غيرهم(١)، ولأهل كل علم في الغالب كتب في طبقات علمائهم، إلَّا أنَّ الملاحظ أنَّ أهل السُّنة ليس لديهم مؤلفات خاصة بطبقات علماء العقيدة، والسبب عائد – والله أعلم – أنهم اكتفوا بمؤلفات المحدِّثين في الطبقات لكونهم منهم عن تأليف كتب خاصة بهم، فطبقاتهم ليست مهملة غير معروفة، بل هي مدونة ومحفوظة، ومن الكتب التي حوت طبقات علماء العقيدة ما يأتي:

❋ **كتب رجال الحديث** بشتى أنواعها من كتب عامة إلى خاصة ببلد أو شيخ أو قبيلة أو نحو ذلك. فقد تضمنت ذكر علماء العقيدة وطبقاتهم؛ لأنهم في الأصل محدِّثون، والعقيدة عندهم قائمة على الأثر والاتباع؛ لذا فهم

(١) انظر: علم طبقات المحدثين، لأسعد تيم ص (٧).

من أهل السُّنن والآثار، وطبقاتهم هي طبقات المحدِّثين، فإنهم وإياهم كالشيء الواحد، وأعلام المذهب السلفي في العقيدة هم أعلام المحدِّثين، ومن وقع من المحدِّثين في خطأ عقدي نبهوا على ذلك في ترجمته، لأنَّ عقيدتهم في الأصل واحدة؛ ومن خرج عن هذا الأصل نبهوا عليه، ولهذا لا نجد مصنفات خاصة بطبقات علماء عقيدة أهل السُّنة، كما وجدناها للفرق الأخرى، فقد كفاهم المحدِّثون بكتبهم هذا الأمر، فكتبهم هي المصدر الأول لمعرفة طبقاتهم.

❋ **كتب طبقات الحنابلة** تعتبر من مصادر معرفة علماء العقيدة السلفية، فإنَّ الحنابلة والمحدِّثين كالشيء الواحد؛ لانتمائهم إلى الإمام أحمد الذي يعد من أكابر علماء الحديث والعقيدة في آنٍ واحدٍ، وسيرته معروفة، والحنابلة في الغالب سائرون على نفس مذهب الإمام أحمد في الاعتقاد الذي هو مذهب المحدِّثين؛ ولذا تجد كتب الفرق تصنف الحنابلة وأهل الحديث شيئًا واحدًا، وهو الواقع إلَّا من تلبس منهم ببعض بدع أهل الكلام فإنه ليس منهم، ومن أمثلة هذه الكتب(١):

❋ **طبقات الحنابلة**، لابن أبي يعلى (ت٥٢٦هـ) ولو لم يكن فيه إلَّا طبقة تلاميذ أحمد(٢).

---

(١) كتب طبقات الحنابلة كثيرة، انظر مقدمة كتاب علماء الحنابلة للشيخ بكر أبو زيد، فقد ذكر عددًا منها.

(٢) أفضل طبعاته بتحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين عام ١٤٢٥هـ مكتبة العبيكان الطبعة الأولى.

❋ **الذيل على طبقات الحنابلة**، لابن رجب (ت٧٩٥هـ) أكمل به كتاب ابن أبي يعلى(١).

❋ **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، لعبد الله بن حميد (ت١٢٩٥هـ) وهو تتمة لكتاب ابن رجب، وكتابه مفيد، مع الحذر من آثار خصومته لدعوة الإمام المجدد(٢).

❋ **الحنابلة خلال ثلاثة عشر قرنًا**، لعبد الله بن محمد الطريقي (معاصر) ترجم فيه لأكثر من (٧٠٠٠) حنبلي خلال (١٣) قرنًا، مستفيدًا من جهود الذين سبقوه(٣).

❋ **كتب في علماء نجد**، وغالبهم حنابلة، وغالبهم من أتباع دعوة الإمام المجدد السلفية، فتعد هذه الكتب مصادر في معرفتهم، وهي عديدة من أهمها:

١-مشاهير علماء نجد وغيرهم، لعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ (ت١٤٠٥هـ) وهو خاص فيمن كان من أنصار الدعوة السلفية، وألحق به علماء من غير نجد(٤).

٢-علماء نجد خلال ثمانية قرون، لعبد الله البسام (١٤٢٣هـ) من

---

(١) أفضل طبعاته بتحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين عام ١٤٢٥هـ مكتبة العبيكان الطبعة الأولى.

(٢) أفضل طبعاته بتحقيق: بكر أبو زيد، عبد الرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

(٣) طبعه مؤلفه الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ بدون دار نشر.

(٤) نشرته دار اليمامة بالرياض الطبعة: الأولى، ١٣٩٢هـ.

القرن الثامن حتى القرن الخامس عشر، وكان في طبعته الأولى لستة قرون، ثم نقحه وزاد فيه وجعله لثمانية قرون، وهو عام في الحنابلة وغيرهم، موالين للدعوة السلفية في نجد أو مخالفين(١).

❋ **أعلام السلفيين**، كتاب حديث أصدرته لجنة علمية بمركز سلف في مكة المكرمة، وجعلوه من بداية القرن الرابع إلى العصر الحاضر، ولم يدخلوا فيه القرون الأولى، وتوسعوا في مفهوم السلفية شيئًا ما، ويعتبر الوحيد المتخصص في علماء العقيدة السلفية، فهو يسد ثغرة مهمة(٢).

(١) نشرته دار العاصمة ١٤١٩هـ في طبعة مزيدة ومعدلة، ونشر أوَّلًا بعنوان (علماء نجد خلال ستة قرون) ١٣٩٨هـ.

(٢) صدر عام ١٤٤٣هـ في ثلاثة مجلدات عن مركز سلف بمكة.

المبحث الثامن عشر:
تدوين مصطلحات العقيدة وفروقها وتقاسيمها

المصطلحات هي مفتاح العلوم كما قيل، لكن التأليف فيها لا يظهر مبكرًا في سائر العلوم، ومنها علم العقيدة، وإن كانت مصطلحاتها ومفاهيمها محررة لدى أهل العلم، لكنها منثورة في كتبهم، ولم تدع حاجة إلى جمعها مبكرًا في كتاب، لكن الحاجة باتت تدعو إلى الكتابة في هذا اللون من التأليف في العصر الحاضر، لمواكبة التطور العلمي، من أجل مزيد من الوضوح والتميز وإزالة اللبس والاشكال، وقد ظهرت جملة من الكتب والأبحاث في تحرير المصطلح العقدي وتسهيل الرجوع إليه، لكنها جهود لا تزال غير وافية بالغرض، ومن ذلك:

❊ **معجم مصطلحات العلوم الشرعية**، أصدرته وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية بالتعاون مع مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، وفيه عدد كبير من مصطلحات العقيدة(١).

❊ **التعريفات الاعتقادية**، لسعد آل عبد اللطيف، مجلد لطيف جمعه

(١) صدرت طبعته الثانية عام ١٤٣٩هـ في ٤ مجلدات.

من نصوص أهل العلم مع توثيقها من مصادرها، وهو عمل متميز نافع(١).

❊ **المصطلحات العقدية في القرآن والسُّنة**، للدكتور/ توفيق الواعي(٢). أشار مؤلفه في المقدمة إلى أنه خاص بالمصطلحات القرآنية، ولا أدري ما وجه إضافة السُّنة في العنوان؟! إلَّا أن يريد بها ما أيد القرآن، لأنه لم يذكر مصطلحات عقدية جاءت بها السُّنة خاصة، فلعل هذا ما يبرر إضافة السُّنة إلى عنوانه، وفي الكتاب مصطلحات كثيرة ليست عقدية كالآنية والجلابيب ولحم الخنزير وغيرها، ولا يهتم بتوثيق معلوماته كثيرًا، ويتوسع في الشرح، وهو أشبه بكتب الموسوعات منه بكتب المصطلحات.

❊ **قاموس العقيدة**، للدكتورين/ محمد أحمد الحاج، وبسام علي العموش(٣). جمعا ألف مصطلح، وهو أقرب إلى روح المعاجم، لكنه غير محرر بشكل كاف، ولا موثق، وفيه ألفاظ لا تعد من المصطلحات العقدية إلَّا بتكلف، كبعض الأمكنة، والكتاب شامل للعقيدة والفرق والأديان والمذاهب الفكرية والفلسفية، وتم الرجوع فيه إلى ٢٩ مرجعًا، ليس فيها مرجع يتعلق بالمصطلحات الحديثة، وهذا قصور شديد في مثل هذا النوع من الكتب.

❊ **معجم ألفاظ العقيدة** لعامر عبد الله فالح، وهو دون المستوى

---

(١) طبعته دار الوطن عام ١٤٢٢هـ في مجلد (٣٧٥) صفحة.

(٢) طبعته مكتبة المنار الإسلامية بالكويت بدون تاريخ في مجلد ضخم يبلغ ٨٤٠ صفحة.

(٣) نشرته (الأكاديمون للنشر والتوزيع) في عمان عام ١٤٣٤هـ في ٣٤٠ صفحة.

العلمي المطلوب(١).

وهناك بحوث أخرى في بعض المصطلحات، ورسائل علمية جامعية في المصطلحات العقدية في كل من جامعة أم القرى وجامعة الإمام.

ومما هو قريب من المصطلحات:

❋ الفروق العقدية أو الفروق في العقيدة، ولا أعلم فيها مؤلفًا سوى ما هو مبثوث في كتب العقيدة ويحتاج إلى جمع وترتيب، وكذا ما ذكره ابن القيم في نهاية كتاب **الروح** من فروق اشتملت على بعض الفروق العقدية، وهو رَحِمَهُ اللَّهُ ممن يعتني بالفروق عمومًا(٢).

❋ التقاسيم والأنواع، كتقسيم التوحيد والكفر والشرك والنفاق إلى أقسام أو أنواع وتقسيم صفات الله إلى ذاتية وفعلية، وتقسيم الإرادة الإلهية إلى كونية وشرعية، ونحو ذلك. **والغرض منها التمييز بينها في التصورات،** لما قد يترتب عليها من أحكام، ولعل أبرز من عرف باهتمامه بهذا النوع هو الشيخ **محمد بن عثيمين،** لكنه لم يؤلف فيه، وإنما قام بعض الباحثين بجمع ما ذكره، مثل:

❋ **التقاسيم العقدية في الكتب العثيمينية،** جمعها: متعب بن عبد

(١) نشرته مكتبة العبيكان بالرياض عام ١٤١٧هـ.

(٢) يمكن الاستعانة بكتاب التقريب لعلوم ابن القيم لبكر أبو زيد فقد عقد عنوانًا للفروق عند ابن القيم. ص ٦٧.

الله القحطاني، تضمن حوالي ٢٠٠ تقسيم عقدي(١).

❊ **التقاسيم والفروق العقدية** عند الشيخ ابن عثيمين، رسالة دكتوراه في الجامعة الإسلامية، أعدها الباحث: خالد بن فلاح العازمي. لم أتمكن من الاطلاع عليه(٢).

وهناك عدد من الرسائل العلمية في الفروق والتقاسيم العقدية يمكن معرفة بياناتها من خلال موقع جمعية العقيدة على شبكة الإنترنت.

(١) نشرته دار ابن الجوزي.

(٢) توجد خطتها على موقع جمعية العقيدة، ونشرت دار النصيحة والناشر المتميز بالمدينة ملخصًا لها.

المبحث التاسع عشر:
كتابة موسوعات عقديَّة على الطريقة الحديثة

الموسوعة هي مؤلف يحتوي على معلومات عامة حول موضوعات المعرفة الإنسانية، أو المتخصصة في موضوع معين، ويغلب على معلوماتها الاختصار، وتعتمد على دقة التنظيم بحسب الترتيب الهجائي ليسهل على المستفيد الرجوع إليها بأقل جهد. وتعتمد الموسوعات الجيدة على عدد من الكتاب والمحررين، كل يكتب في مجال تخصصه، يتعاونون في إنجاز الموسوعة بإجادة وإتقان، وتقوم لجان أخرى بالمراجعة والتدقيق، وقد تكون الموسوعة صادرة عن جهات علمية وبحثية مما يزيدها موثوقية لدى القراء، وهذه الطريقة في التأليف لم تعرف إلَّا في العصر الحديث(١)، ومن الموسوعات العقدية النافعة:

* **موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة**، أصدرتها جمعية العقيدة بالمدينة، بإشراف وتمويل من الأمير الدكتور/ سعود بن سلمان آل سعود، متميزة جدًّا، وتعد من مفاخر العصر الحديث(٢).

(١) انظر: ويكيبيديا (موسوعة).

(٢) نشرتها دار التوحيد بالرياض عام ١٤٣٩ في ٦ مجلدات.

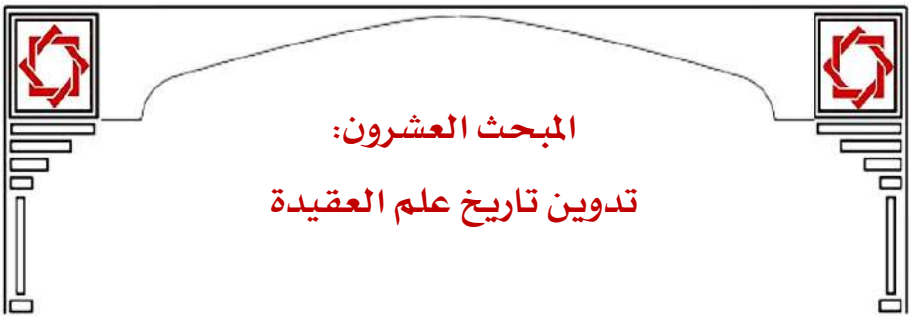
❊ **الموسوعة العقدية**، بإشراف الشيخ علوي السقاف، وهي موسوعة إليكترونية، ولا تزال قيد التحرير، تحتوي ١٣ كتابًا شاملة لكل أبواب العقيدة(١).

❊ **موسوعة الأديان (الميسرة)**، حررها مجموعة من المختصين بإدارة: أحمد راتب عرموش، وهي مرتبة معجميًّا في شكل مواد معجمية، وهي جيدة ومفيدة في مجملها(٢).

وهناك موسوعات أخرى غير ما ذكر تركناها طلبًا للاختصار.

(١) موقع الدرر السنية https: //dorar. net/aqeeda

(٢) طبعت دار النفائس في بيروت عام ١٤٢٢هـ.



المبحث العشرون:
تدوين تاريخ علم العقيدة

التاريخ لعلم العقيدة من الطرق الحديثة في الكتابة العلمية، بحيث يستعرض المؤلف تطور الحركة العلمية لعلم العقيدة والمراحل التي مر بها، ومناهج العلماء في التدوين، والطرق التي سلكوها، مع وصف لتلك المراحل والمستجدات التي طرأت عليها، وعلاقة كل مرحلة بغيرها من العلوم القريبة منها، ومدى تأثرها بها أو تأثيرها فيها، والعوامل المؤثرة في الحركة العلمية سلبًا أو إيجابًا، والعوائق التي أثرت في مسيرة الحركة العلمية، وكيف تجتنب، والمقترحات الجديدة لتطوير الحركة العلمية، إلى غير ذلك مما يدخل في هذا الجانب، ومحاولة حصر المؤلفات العلمية في قوائم، مع البحث عما هو مفقود منها لإخراجه.

وقد برزت جملة مؤلفات في هذا الصدد، بعضها رسائل علمية، عرضنا لبعضها في الدراسات السابقة في المقدمة، وفي أثناء البحث أيضًا، ونحاول هنا الاختصار والإشارة، فمن ذلك:

❋ **تاريخ تدوين العقيدة السلفية**، عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، عبارة عن سرد مؤلفات الاعتقاد من بداية لتصنيف إلى عام ١٤٠٠هـ، مع ترجمة مختصرة للمؤلف ويذكر إن كان مطبوعًا، أو مخطوطًا مع

ذكر مكان وجوده، وفاته كتب كثيرة لم يذكرها(١).

❊ **تعريف الخلف بمنهج السلف**، د. إبراهيم البريكان، دراسة منهجية لأصول مذهب السلف في تقرير العقيدة والدفاع عنها وطرق التأليف فيها، وقد سبق ذكره في أول البحث.

❊ **منهج أهل السُّنة في تدوين علم العقيدة من بداية التصنيف إلى عام ٣٠٠هـ**، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام أعدها د. ناصر الحنيني، وقد سبق ذكره في أول البحث.

❊ **تدوين علم العقيدة عند أهل السُّنة والجماعة، مناهجه ومصنفاته** (٣٠١-٦٠٠هـ)، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام، أعدها: يوسف الطريف، وقد سبق ذكره في أول البحث.

❊ **اتجاهات التصنيف في علم العقيدة؛ دراسة علمية تطبيقية على المصنفات في القرنين التاسع والعاشر الهجريين**، لبدرية بنت عوض العنزي، وقد سبق ذكره في أول البحث.

❊ **تاريخ التدوين في أصول الدين (المنهج، والتعريف بأهم مؤلفات العقيدة المطبوعة من البداية إلى القرن الرابع عشر)** تأليف د. طارق بن سعيد القحطاني(٢)، وقد سبق ذكره في أول البحث.

❊ **التعريف بمصنفات أهل السنة والجماعة في الاعتقاد من بداية**

---

(١) نشرته دار الصميعي بالرياض، ط: ١، ١٤٢٦هـ.

(٢) نشرته دار النصيحة بالمدينة، والناشر لمتميز بالرياض عام ١٤٤٠هـ.

التدوين حتى عام ٦٤٣هـ سنة وفاة الحافظ الضياء المقدسي. أعدها د. سليمان الدبيخي، بمعاونة فريق من الباحثات في العقيدة بجامعة حائل (دفعة ١٤٣١-١٤٣٢هـ)(١).

❊ **مذكرة مناهج التصنيف في العقيدة**، أعدها طلاب السنة المنهجية في مرحلة الماجستير لعام ١٤٤٢هـ في تخصص العقيدة، بإشراف د. هشام الصيني. احتوت على التعريف بـ (٩٦) كتابًا من كتب العقيدة، وقد جعلوا السابقين لابن تيمية قسمًا مستقلًّا، وجعلوا كتب ابن تيمية وابن القيم قسمين آخرين، وتوقف الجمع عند ذلك(٢).

❊ **الكتب التي درست المنظومات العقدية**، وقد سبق التعريف بها في طريقة المنظومات.

❊ **دليل المكتبة العقدية**، د. محمد الشايع، وهو عبارة عن دليل موضوعي قصد به مؤلفه رصد وجمع ما ألف من كتب في العقيدة حتى تاريخ طباعته ١٤٢٨هـ.

❊ **المصادر العلمية في الدفاع عن العقيدة السلفية**، د. عبد الرحمن المغراوي، أراد به مؤلفه بيان جهود العلماء في التأليف في العقيدة خلال العصور والرد على من يتهم أهل السُّنة بأنهم عالة على ابن تيمية، فأراد

(١) منشورة نشرًا إلكترونيًّا أوليًّا في ٣٣٥ صفحة.

(٢) جمعها ونسقها أ. عبد الله الكبكبي، ونشرها نشرًا إلكترونيًّا.

المؤلف أن يثبت أن ليس لابن تيمية اختصاص بذلك(١).

* **ثبت بأسماء مصنفات العقيدة إلى القرن السابع**، د. محمد خليفة التميمي، عبارة عن دليل للمؤلفات في العقيدة من بداية التأليف إلى نهاية القرن السابع، بذكر الكتاب وطبعته، أو مكانه إن كان مخطوطًا، وهو شامل لكتب أهل السُّنة ولغيرهم، وبين المؤلف السبب في ذلك بأنَّ الحاجة تدع لمعرفة ذلك(٢).

ويوجد مؤلفات أخرى تركناها اختصارًا.

(١) دار الراية بالرياض ط: ١، ١٤١٧هـ.

(٢) منشورة نشرًا إلكترونيًّا أوليًّا.

المبحث الحادي والعشرون:
التحقيق العلمي للكتب التراثيَّة العقديَّة

يقصد بالتحقيق في اصطلاح نشر التراث: إخراج الكتاب المخطوط من عالم المخطوطات إلى عالم الطباعة والنشر إخراجًا صادقًا كما وضعه مؤلفه كمًّا وكيفًا بقدر الإمكان، وفق قواعد علمية دقيقة، والكتاب المحقق: هو الذي صح عنوانه واسم مؤلفه ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه(١).

ويقدم عادة بين يدي التحقيق دراسة تعرف بالكتاب وبمؤلفه وتبين أهميته وأبرز ما فيه، مع مقارنته بغيره من السابقين عليه واللاحقين به، ليعرف قدر الكتاب وموضعه من العلم، ويقوم المحقق بقراءة النص المحقق قراءة سليمة، ويعلق على ما يحتاج إلى تعليق بشكل يخدم النص ولا يخرج به عن غرضه، كما يوضع للكتاب فهارس علمية تساعد على الاستفادة منه، وللتحقيق أصول علمية متعارف عليه يجب على المحقق الإلمام بها(٢).

(١) انظر: مقالات محمود الطناحي (١/١٢٥).

(٢) انظر على سبيل المثال: تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون، وتحقيق التراث لرمضان عبد التواب وغيرهما.

وهذه الخدمة العلمية للكتاب جعلتنا نعد التحقيق طريقة مستقلة في تدوين علم العقيدة، وإن كانت ليست تأليفًا جديدًا، وإنما هي خدمة لمؤلفات قديمة.

وقد ظهرت هذه الطريقة في العصر الحديث مع انتشار الطباعة، وأثمرت فوائد جمة، إذ أخرجت كنوز الأسلاف إلى عالم الطباعة، وسهلتها للناس ويسرتها لهم، وقد حظيت كتب العقيدة السلفية بنصيب وافر منها، فحققت غالب كتبها التي عثر لها على نسخ خطية، ولم يتبق إلَّا ما لم يعثر عليه، أو عثر له على نسخ تالفة، ولا يزال الأمل يحدو نفوس الباحثين إلى العثور على مالم يعثر عليه من قبل، وقد شارك في عملية التحقيق أفراد وجماعات، من داخل أروقة الجامعات وخارجها، وتميز التحقيق خارج الجامعات بالتخفف من كثير من القيود التي تفرض على الباحثين داخل الجامعات، والتي قد تشوه العمل أكثر مما تصلحه كالحواشي المطولة مثلًا، وقد تفاوت المشتغلون بالتحقيق في الجودة والإتقان، فمن متقن غاية الإتقان إلى عابث يتكسب بتجارة الكتب، وبين هذا وذاك درجات متفاوتة. وسنضرب أمثلة لبعض مشاريع التحقيقات العلمية دون تفصيل؛ لأنها مرت في البحث غالبًا؛ فنقول:

❋ أعظم كتب السلف في الاعتقاد خرجت محققة، وانتفع بها الباحثون وأهل العلم، مثل (شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة لأبي لقاسم اللالكائي)، و(الإبانة الكبرى لابن بطة العكبري)، و(الشريعة للآجري)، و(السُّنة للخلال) ... وغيرها، وكان لجامعة أم القرى فضل في تحقيق هذه

الكتب بإتاحة الفرصة لطلابها للعمل في تحقيقها لنيل الدرجات العلمية العليا.

❋ مشروع الدكتور/ محمد رشاد سالم رَحِمَهُ اللَّهُ في تحقيق عدد من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، كمنهاج السُّنة، ودرء تعارض العقل والنقل، والصفدية، وغيرها.

❋ جهود أخرى في تحقيق كتب ابن تيمية تكمل ما بدأه د. محمد رشاد، مثل تحقيق (بيان تلبيس الجهمية) في ٨ مجلدات، و(التسعينية) في ٣ مجلدات، و(شرح الأصفهانية) في مجلد، و(الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) في ٦ مجلدات، وغيرها.

❋ مشروع تحقيق كتب ابن القيم بإشراف الشيخ بكر أبو زيد وتحقيق عدد من الباحثين، وطبع بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي بجدة ودار عالم الفوائد في مكة، فخرجت جملة من كتبه مثل: (الصواعق المرسلة ...) و(شفاء العليل ...) و(الكافية الشافية ...) و(الروح) ... وغيرها.

❋ وحديثًا مشروع عادل آل حمدان في إعادة تحقيق كتب السلف التي سبق تحقيقها ككتب السلف السابقة، لتلافي القصور، وتدارك الأخطاء. ونشر ما لم يخرج من قبل.

والغرض من هذه الطريقة إخراج كتب الأسلاف وتقريبها للناس بطباعتها ونشرها وخدمتها بشكل يقرب فوائدها للباحثين والدارسين، وبالتالي إكمال الغرض الذي ألفت من أجله.

وبالنسبة لكتب العقيدة فقد أسهمت هذه الطريقة في تسهيل علم

العقيدة وربط الحاضر بالماضي والبناء عليه.

المبحث الثاني والعشرون:
الكتابة العلمية الحديثة في الجامعات والمراكز البحثيَّة

لما انتشر التعليم النظامي في الجامعات والمعاهد الأكاديمية؛ سلك المصنفون أساليب حديثة في التأليف تسير على وفق مناهج البحث الحديثة، مع استبطان طرق السابقين ومناهجهم، في تقرير عقائد السلف، والرد على المخالفين.

وقد أحدثت هذه الأساليب ثورة كبرى في الإنتاج العلمي، انتفع بها الناس كثيرًا، لتنوع موضوعاتها وكثرة بحوثها، ونظرًا لذلك فسأكتفي هنا بالمجالات العامة للموضوعات دون العناوين الخاصة، اكتفاءً بتوفرها على موقع جمعية العقيدة(١)، وبعضها ذكرت نماذج لطرق أخرى في هذا البحث، ومن أهم المجالات المعاصرة التي كتب فيها:

- **دراسة مسألة محددة في الاعتقاد** أو عند فرقة أو عدد من الفرق، أو في مذهب فكري، أو فلسفي، أو في مجموعة مذاهب فلسفية وفكرية. مثل التوحيد أو الصفات عند السلف، وأفعال الله والقدر، أو دراستها عند

(١) فما على الباحث سوى الدخول على الموقع والبحث فيه بالكلمات المفتاحية للموضوع الذي يريده.

فرقة محددة، أو التأويل عند الفرق، أو النبوة عند الفلاسفة، أو موقفهم من وجود الله، أو فكرة التطور، أو مفهوم الدِّين في الفكر الغربي ... إلخ

- **دراسة آراء عالم متبع لطريقة السلف** لبيان جهوده في تقرير العقيدة والدفاع عنها، كالأئمة: أحمد، والبخاري، والدارمي، وابن جرير، وابن عبد البر، وابن تيمية، وابن القيم، وابن كثير، ومن المعاصرين محمد بن إبراهيم، والشنقيطي، وابن باز، والألباني، والعثيمين وغيرهم.

- **دراسة آراء بعض علماء الفرق المخالفة لأهل السنة** ممن له شأن عند فرقته، لغرض بيان مخالفته والرد عليها، كالباقلاني وابن فورك والشهرستاني والرازي والآمدي عند الأشعرية، والماتريدي والنسفي والبياضي عند الماتريدية، والعلَّاف والنظَّام والجاحظ وعبد الجبار والكعبي عند المعتزلة، والطوسي والمفيد والكليني والخميني عند الرافضة، والهادي والمرتضى والحوثي عند الزيدية.

- **دراسة مناهج العلماء الذين أسهموا في الكتابة في علم العقيدة من الموافقين والمخالفين**، كمنهج البخاري والشافعي وأحمد وابن تيمية وغيرهم من الموافقين، ومنهج الجويني، وعبد الجبار والرازي والبيضاوي وغيرهم من المخالفين.

- **دراسة الفرق قديمها وحديثها** دراسة تاريخية وصفية وتحليلية نقدية، وهو باب واسع، إذ يوجد عدد كبير من البحوث في الفرق القديمة، كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والأشعرية والماتريدية وغيرها، وكذلك في الفرق الحديثة، كالقاديانية والبهائية والمهدية والحوثية، وبعض الطرق الصوفية

الحديثة كالبريلوية والتيجانية ونحوها.

- **دراسة الأديان وما تفرع عنها من فرق**، ودراسة مصادرها وما اعتراها من خلل، دراسة وصفية تحليلية نقدية، كاليهودية وفرقها، والنصرانية وفرقها، والهندوسية وفرقها، والبوذية وفرقها ... وهكذا، مع بيان تأثيرها في المسلمين.

- **دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة** التي وفدت إلى المسلمين بسبب الاحتكاك الحضاري بالغرب دراسة وصفية تحليلية نقدية، كالعلمانية والديمقراطية والشيوعية والليبرالية والحداثية، والاشتراكية وغيرها، وبيان أثرها في حياة المسلمين.

- **دراسة الفلسفات القديمة والحديثة** دراسة وصفية تحليلية نقدية، مع دراسة تأثيرها على المسلمين، كالمشائية الأرسطية، والأفلاطونية، والرواقية، والإشراقية، والوجودية والعدمية، والشكية، والتشاؤمية، والبراجماتية، والذرائعية وغيرها.

- **الدراسة المقارنة بين علمين أو طائفتين أو كتابين**، كالمقارنة بين فرق الشيعة، كالإسماعيلية مع الاثني عشرية، أو بين فرق المتكلمين، كالأشعرية مع المعتزلة، والأشعرية مع الماتريدية، أو بين اتجاهين داخل الفرقة الواحدة، كالمدرسة البصرية مع البغدادية الاعتزاليتين، والأصولية مع الأخبارية الرافضيتين، والبهرة مع الأغاخانية الإسماعيليتين، أو دراسة تأثير بعض الفرق في بعض كتأثير المعتزلة على الخوارج أو على الشيعة أو على الأشعرية، أو المقارنة بين الأعلام، كابن تيمية مع أئمة السلف، أو مع

الإمام أحمد على وجه الخصوص، أو مقارنته مع ابن حزم أو ابن القيم في مجال الفرق والدِّيانات، أو المقارنة بين أبي حنيفة وباقي الأربعة، أو بين إمام متبوع وأتباعه كالأشعري مع الأشاعرة، والماتريدي مع الماتريدية، أو بين أعلام المذهب الواحد كالمقارنة بين أعلام الأشاعرة في مسألة الكسب ونحوها، أو بين أعلام المعتزلة في أوجه التعبير عن صفات الله، أو تكون المقارنة بين كتابين أو أكثر، كالمقارنة بين كتب المقالات، أو بين شروح الطحاوية، أو بين كتابي الإبانة واللمع للأشعري، أو بين كتب الرازي الكلامية مع كتبه المخلوطة بالفلسفة، ونحو ذلك.

- **دراسة علاقة التأثر والتأثير بين علم العقيدة وغيره من العلوم،** كعلم الكلام وعلم الأصول وعلم الفقه، وعلوم القرآن والحديث، وعلوم اللغة، بل والعلوم الطبيعية، وأنجزت رسائل علمية في كل ذلك.

- **دراسة النوازل الجديدة المتعلقة بالعقيدة،** وهي من أحدث المجالات، وكان للعلماء مواقف من المستجدات التي تمس العقيدة، فاتجه بعض الباحثين لدراسة هذه المستجدات ودراسة موقف العلماء منها، ومناهجهم في التعامل معها، فكتب عن منهج علماء المملكة العربية السعودية في تعاملهم مع النوازل العقدية، وكتب عن موقف بعضهم بشكل خاص، كموقف ابن باز أو ابن عثيمين أو الشنقيطي وغيرهم.

- **تأليف مقررات دراسية في علم العقيدة وفروعها،** من فرق وأديان، ومذاهب حديثة، لكن هذا المجال يزال بحاجة إلى تطوير أكثر، مع الاستعانة بخبراء في المناهج التعليمة وفق معايير دقيقة، تواكب العصر

وتنافس العلوم الأخرى التي بلغت مستوى متقدمًا في تأليف مقرراتها التعليمة، كعلم الفقه والأصول ومصطلح الحديث ونحوها.

- **كتابة المداخل العلمية لدراسة علم العقيدة**، وقد ظهرت جملة من المؤلفات النافعة في هذا.

- **ومن الطرق المبتكرة جمع الآيات والأحاديث العقدية جمعًا موضوعيًّا في مقرر دراسي وتسمته** (آيات وأحاديث العقيدة) بغرض ترسيخ مصادر الاستدلال العقدي في نفوس الدارسين.

- **تحقيق الكتب التراثية** بإخراجها من عالم المخطوطات إلى عالم الطباعة والنشر بشكل أقرب ما تكون فيه إلى مراد مؤلفيها وفق مناهج وآليات معتبرة لذلك، والطريقة الجامعية في التحقيق تمتاز عن غيرها بزيادة قيود واشتراطات قد تكون سببًا معيقًا لجودة التحقيق. ومن أمثلة التحقيق في الجامعات: كتاب السُّنة لعبد الله بن أحمد، وشرح أصول أهل السُّنة للالكائي، والإبانة لابن بطة، والشريعة للآجري، وغالب كتب ابن تيمية وابن القيم العقائدية، وغيرها من الكتب، وقد خرج بهذه الطريقة كثير من المخطوطات إلى عالم الطباعة والنشر وعم نفعها. وقد تحدثنا عنها في طريقة مستقلة.

الخاتمة

بعد أن وصلنا إلى نهاية البحث – بحمد الله – نسجل أهم ما خرجنا به من نتائج، فمن ذلك:

١–أنَّ التدوين المبكر لمسائل العقيدة بدأ منذ بداية عصر التدوين في تاريخ الإسلام.

٢–كثرة مؤلفات علماء السُّنة في علم العقيدة وتنوع طرائقها، بحيث يصعب حصر نتاجهم.

٣–المنهج العام الذي ساروا عليه في تدوين العقيدة هو إمَّا تقرير الاعتقاد، وإمَّا الرد على المخالف، والتقرير يتضمن الرد غالبًا، فغالب المسائل التي تقرر هو بسبب وجود الخلاف فيها.

٤–مع كثرة مؤلفاتهم إلَّا أنها ليست على طريقة واحدة بل تنوعت وتعددت، وهي قابلة للزيادة عند الاقتضاء.

٥–لم تظهر جميع طرق التدوين العلمية عند علماء السُّنة دفعة واحدة، وإنما ظهرت تدريجيًّا حسب تطور الحركة العلمية، وهذا يدل على تفاعلهم مع الجو العلمي المحيط بهم.

٦–جمع البحث اثنين وعشرين طريقة لأهل السُّنة في تدوين العقيدة،

تم استنتاجها وعدها ووصفها، ويمكن الاستدراك عليها زيادةً أو نقصانًا أو تعديلًا وتحويرًا.

٧-حصول قفزة كبيرة في تدوين العقيدة في العصر الحاضر كمًّا وكيفًا، تأثرًا بالعلوم الأخرى، لكنها لا تزال بحاجة إلى تطوير وتحسين.

٨-الطريقة المتألقة كثيرًا والتي أخذت حيزًا كبيرًا من المؤلفات هي طريقة الردود بشتى أنواعها وصنوفها.

٩-بعض طرق تدوين العقيدة لا تزال فقيرة وغير ناضجة، كطريقة المصطلحات والفروق والتقاسيم، والطبقات، والموسوعات، وتاريخ علم العقيدة، والمقررات الدراسية في جميع الفروع.

١٠-بعض الطرق لا يوجد فيها شيء مميز يمكن جعله أصلًا لغيره، كطريقة المنظومات إذ لا يوجد منظومة تعد مقررًا دراسيًّا لتعليم العقيدة كما هو الشأن في علوم أخرى. وكذلك طبقات علماء العقيدة لا تزال بحاجة إلى كتابات أكثر دقة وتحريرًا.

١١-طريقة القواعد لا تزال بحاجة إلى مؤلفات توازي وتضاهي كتب القواعد الفقهية والأصولية.

١٢-أحدث الاتصال بالأمم الأخرى بشتى أديانها ومذاهبها مجالات جديدة للكتابة العقدية، سيما مع وضوح أثرهم على المسلمين.

التوصية:

ختامًا أوصي بدراسة تاريخ علم العقيدة، ومناهج تصنيفه، وطرق تدوينه بشكل مفصل خلال مسيرته التاريخية، أسوة بغيره من العلوم، مع

الاستفادة من التطورات التي حصلت في حقل تاريخ العلوم.

والله الموفِّق.

المصادر والمراجع

١- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ت: فوقية حسين، دار الأنصار، ط: ١، ١٣٩٧هـ.

٢- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ت: رضا نعسان وزملائه، دار الراية، على فترات من ١٤٢٥هـ.

٣- الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، للكاندهلوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ١، ١٤٣٣هـ.

٤- اتجاهات التصنيف في علم العقيدة في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، بدرية العنزي، منشورة إلكترونيًّا.

٥- الإتحاف في الرد على الصحاف، عبداللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، دار العاصمة ط: ١، ١٤١٦هـ.

٦- إتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة، شرح قصيدة الكلوذاني، إبراهيم البريكان، دار السنة بالخبر ١٤١٨هـ.

٧- الآثار الواردة عن أئمَّة السُّنة في الاعتقاد من سير أعلام النبلاء، جمال بادي، دار الوطن، ١٤١٦هـ.

٨- إثبات صفة العلو لابن قدامة، ت: أحمد الغامدي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة ط: ١، ١٤٠٩هـ.

٩- اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن القيم، ت: عواد المعتق، مطابع الفرزدق بالرياض ط: ١، ١٤٠٨هـ.

١٠- الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي، ت: مجدي الشهاوي، عالم الكتب، ١٤٢٦هـ.
١١- أحاديث الصفات وأحاديث النزول، كلاهما للدارقطني، ت: علي الفقيهي ١٤٠٣هـ.
١٢- أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي، دار البيان الحديثة، الطائف، ١٤٢٢هـ.
١٣- أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين، سليمان الدبيخي. دار المنهاج، بالرياض ١٤٢٧هـ.
١٤- أحاديث في ذم الكلام وأهله، أبو الفضل المقرئ، ت: ناصر الجديع، دار أطلس الخضراء ط: ١، ١٤١٧هـ.
١٥- الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة ت: عمر أبو عمر، دار الراية، ط: ١، ١٤١٢هـ.
١٦- آداب البحث والمناظرة، الأمين الشنقيطي ت: سعود العريفي، دار عالم الفوائد بمكة ط: ١، ١٤٢٦هـ.
١٧- الاستغاثة، ابن تيمية، ت: عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج بالرياض، الطبعة: ١، ١٤٢٦هـ.
١٨- الاستقامة في السنة، خشيش بن أصرم، ت: عبد المجيد جمعة، دار نهج السلف الصالح بالجزائر.
١٩- أسماء الله الحسنى، سليمان الغصن، دار الوطن، ط: ١، ١٤١٧هـ.
٢٠- إصلاح المساجد من البدع والعوائد، جمال الدين القاسمي، ت:

الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
٢١- أصول السنة للحميدي ضمن مسنده، ت: حسين سليم الداراني، دار السقا، دمشق الطبعة: ١، ١٩٩٦م.
٢٢- أصول السُّنة، ابن أبي زمنين، ت: عبد الله البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة، ط: ١، ١٤١٥هـ.
٢٣- إظهار الحق، رحمة الله الهندي، ت: محمد ملكاوي، رئاسة الإفتاء والدعوة بالسعودية ط: ١، ١٤١٠هـ.
٢٤- اعتقاد أئمَّة الحديث، أبو بكر الإسماعيلي، ت: محمد الخميس، دار العاصمة، ط: ١، ١٤١٢هـ.
٢٥- أعلام السلفيين، لجنة علمية بمركز سلف في مكة المكرمة، صدر عام ١٤٤٣هـ.
٢٦- إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، ت: أجمل الإصلاحي وعزيز شمس، ط: ٢، دار عطاءات العلم ١٤٤٠هـ.
٢٧- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، أبو العباس القرطبي ت: سمير قدوري، دار المالكية، تونس، ط: ١، ١٤٤١هـ.
٢٨- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: ١٥، ٢٠٠٢م.
٢٩- الإمامة والرد على الرافضة، أبو نعيم الأصفهاني، ت: علي الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم ط: ٣، ١٤١٥هـ.
٣٠- الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، عبد الله الجربوع،

الجامعة الإسلامية، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

٣١- الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان باليوم الآخر، محمد رفيق. دار الناشر المتميز بالرياض، ١٤٣٨هـ.

٣٢- الانتصار في الرد على المعتزلة الأشرار، أبو الخير العمراني، ت: سعود الخلف، أضواء السلف، ١٤١٩هـ.

٣٣- الانتصارات الإسلامية في كشف النصرانية، سليمان الطوفي، ت: سالم القرني، مكتبة العبيكان، ١٤١٩هـ.

٣٤- آيات العقيدة المتوهم إشكالها، زياد العامر. مكتبة دار المنهاج، بالرياض، ط: الأولى، ١٤٣٤هـ.

٣٥- الإيمان، ابن منده. ت: علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.

٣٦- الإيمان، أبو بكر ابن أبي شيبة. ت: الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٣هـ.

٣٧- الباعث على إنكار البدع والحوادث، أبو شامة المقدسي، ت: عثمان عنبر، دار الهدى ط: ١، ١٣٩٨هـ.

٣٨- بدايات علم الكلام الإسلامي، يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت ١٩٧٧م.

٣٩- بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن القيم، يسري السيد، دار ابن الجوزي، ط: ١، ١٤٢٧هـ.

٤٠- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية. ت: علي بن محمد العمران،

عطاءات العلم، ط: ٥، ١٤٤٠هـ.

٤١- البدع والنهي عنها، لمحمد بن وضاح القرطبي، مكتبة العلم بجدة ت: عمرو عبد المنعم، ط: ١، ١٤١٦هـ.

٤٢- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، السكسكي، ت: بسام العموش، مكتبة المنار بالأردن، ١٤١٦هـ.

٤٣- بلوغ السعادة من أدلة توحيد العبادة، صلاح البدير، مؤسسة الرسالة ببيروت عام ١٤٢٤هـ.

٤٤- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ت: عدد من الباحثين. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤٢٦هـ.

٤٥- تاريخ التدوين في أصول الدين، د. طارق القحطاني، دار النصيحة بالمدينة، والناشر المتميز بالرياض ١٤٤٠هـ.

٤٦- تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة، ت: عبد الرحمن دمشقية، عالم الكتب بالرياض، ط: ١، ١٤١٠هـ.

٤٧- تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، صالح الجعفري الهاشمي، ت: محمود قدح، مكتبة العبيكان عام ١٤١٩هـ.

٤٨- تدوين علم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، يوسف الطريف، دار ابن خزيمة، ط: ١، ١٤٢٩هـ.

٤٩- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، ت: الصادق بن محمد، دار المنهاج، ط: ١، ١٤٢٥هـ.

٥٠- ترجمان الأديان، أسعد السحمراني. درا النفائس في بيروت عام

١٤٣٣هـ.

٥١- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ابن الوزير اليماني، مطبعة المقاصد بالقاهرة، ١٣٤٩هـ.

٥٢- التسعينية، ابن تيمية، ت: محمد العجلان، مكتبة المعارف بالرياض، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٣- تعريف الخلف بمنهج السلف، إبراهيم البريكان، دار ابن الجوزي في الدمام ط: ١، ١٤١٨هـ.

٥٤- التعريف بمصنفات أهل السنة والجماعة في الاعتقاد، سليمان الدبيخي، منشور إلكترونيًّا.

٥٥- التعريفات الاعتقادية، سعد آل عبد اللطيف، دار الوطن عام ١٤٢٢هـ.

٥٦- تعظيم قدر الصلاة، المروزي، ت: عبد الرحمن الفريوائي، مكتبة الدار بالمدينة، الطبعة: ١، ١٤٠٦هـ.

٥٧- تعليقات وتنبيهات على السفارينية، محمد بن عثيمين، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين بالقصيم عام ١٤٣٦هـ.

٥٨- تفسير الشيخ محمد بن عثيمين (عدة مجلدات متفرقة) مؤسسة الشيخ ابن عثيمين بالقصيم.

٥٩- التفسير العقدي لجزئي عم وتبارك، أحمد القاضي، دار ابن الجوزي في عامي ١٤٣٧هـ -١٤٤١هـ.

٦٠- التفسير القيم، محمد أويس الندوي، ت: محمد حامد الفقي، دار

الكتب العلمية ببيروت.

٦١- التقاسيم العقدية في الكتب العثيمينية، متعب بن عبد الله القحطاني دار ابن الجوزي.

٦٢- تقريب التدمرية محمد بن عثيمين. طبعة دار ابن الجوزي، بالدمام، ط: ١، ١٤١٩هـ.

٦٣- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين الملطي. ت: الكوثري عام ١٣٦٩هـ بالقاهرة، وطبعة أخرى بتحقيق المستشرق: س. ديد رينغ. المعهد الألماني ببيروت ١٤٣٠هـ.

٦٤- التوحيد وإثبات الصفات، ابن خزيمة ت: عبد العزيز الشهوان مكتبة الرشد بالرياض الطبعة: ٥، ١٤١٤هـ.

٦٥- ثبت بأسماء مصنفات العقيدة إلى القرن السابع لمحمد خليفة التميمي (نشرة إليكترونية مبدئية).

٦٦- الجامع الصحيح في أحاديث العقيدة، لمصطفى باحو، المكتبة الإسلامية بالقاهرة عام ١٤٢٩هـ.

٦٧- الجامع الكبير (سنن الترمذي)، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٦م.

٦٨- الجامع في عقائد ورسائل أهل السن والأثر، عادل آل حمدان، دار المنهج الأول ط: ١، ١٤٣٦هـ.

٦٩- الجواب الصحيح، ابن تيمية، ت: علي بن حسن وزميليه، دار العاصمة، ط: ٢، ١٤١٩هـ.

٧٠- الجوهرة الفريدة، حافظ الحكمي، تحقيق وشرح مريم طاهر مدخلي، دار الشريف، عام ١٤٢٥هـ.

٧١- الحجة على تارك المحجة، أبو طاهر المقدسي ت: عبدالعزيز السدحان، رسالة علمية لم تطبع بعد.

٧٢- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٩٤هـ.

٧٣- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار، دار صادر، بيروت، ط: ٢، ١٤١٣هـ.

٧٤- الحنابلة خلال ثلاثة عشر قرنًا، لعبد الله بن محمد الطريقي. ط: ١، ١٤٣٣هـ بدون دار نشر.

٧٥- الحوادث والبدع، لأبي بكر الطرطوشى، دار ابن الجوزي، ت: علي الحلبي، ط: ٣، ١٤١٩هـ.

٧٦- الحيدة والاعتذار لعبد العزيز الكناني. ت: جميل صليبا، دار صادر ببيروت عام ١٣٨٤هـ، وطبعة أخرى بتحقيق: أبي عبد الرحمن الأثري، مكتبة النصيحة بالمدينة عام ١٤٣٤هـ.

٧٧- خلق أفعال العباد للبخاري، ت: فهد الفهيد، دار أطلس الخضراء، ط: ١، ١٤٢٥هـ.

٧٨- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية. ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام ١٤٠١هـ.

٧٩- دراسات في الأديان، د. ناصر القفاري، دار العقيدة، ط: ٢،

١٤٤٣هـ.

٨٠- دراسات في اليهودية والنصرانية، د. سعود الخلف، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: ٤، ١٤٢٥هـ.

٨١- الدرة المضية مع شرحها لوامع الأنوار، محمد لسفاريني، مؤسسة الخافقين بدمشق، ط: ٢، ١٤٠٢هـ.

٨٢- الدرر السنية في الأجوبة النجدية، عدد من علماء الدعوة السلفية في نجد، ط: ٦، ١٤١٧هـ.

٨٣- الدرر الكامنة لابن حجر، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الهند، ط: ٢، ١٣٩٢هـ.

٨٤- دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الاعتقاد، عيسى النعمي، دار المنهاج، الرياض، ١٤٣٥هـ.

٨٥- دقائق التفسير، ابن تيمية، جمع محمد الجليند، مؤسسة علوم القرآن بدمشق ط: ٢، ١٤٠٤هـ.

٨٦- دليل المكتبة العقدية، محمد الشايع، دار زدني، ط: ١، ١٤٢٨هـ.

٨٧- ديوان أحمد بن مشرف الأحسائي، مكتبة الفلاح بالأحساء ط: ٤ بدون تاريخ.

٨٨- ذم الكلام، أبو إسماعيل الهروي، العلوم والحكم بالمدينة ت: عبد الرحمن الشبل، ط: ١، ١٤١٨هـ.

٨٩- الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب، ت: عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان ط: ١، ١٤٢٥هـ.

٩٠- الرد على الأخنائي، ابن تيمية. ت: أحمد العنزي، دار الخراز بجدة ط: ١، ١٤٢٠هـ.

٩١- الرد على البكري، لابن تيمية، ت: عبد الله السهلي، مكتبة دار المنهاج بالرياض ط: ١، ١٤٢٦هـ.

٩٢- الرد على الجهمية لابن منده، ت: علي الفقيهي، الجامعة الإسلامية بالمدينة عام ١٤٠١هـ.

٩٣- الرد على الجهمية لعثمان الدارمي، ت: بدر البدر، دار ابن الأثير بالكويت، ط: ٢، ١٤١٦هـ.

٩٤- الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد ت: دغش العجمي، دار الإمام البخاري بقطر ١٤٢٩هـ.

٩٥- الرد على الشاذلي في حزبيه، ابن تيمية ت: علي العمران، عطاءات العلم بالرياض، ط: ٣، ١٤٤٠هـ.

٩٦- الرد على المبتدعة لابن البناء الحنبلي، ت: عادل آل حمدان. دار الأمر الأول بالرياض، ط: ١، ١٤٣١هـ.

٩٧- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ت: عبد الصمد شرف الدين، المكتبة الإمدادية بمكة، ط: ٤، ١٤٠٢هـ.

٩٨- الرد على من أنكر الحرف والصوت، أبو نصر السجزي، ت: محمد باكريم، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٣هـ.

٩٩- الرد على من يقول القرآن مخلوق، للنجاد، ت: رضا الله إدريس، مكتبة الصحابة بالكويت، بدون تاريخ.

١٠٠- الرد على من يقول آلم حرف، عبد الرحمن بن منده، ت: عبد الله الجديع، دار العاصمة بالرياض.
١٠١- رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة، دراسة تحليلية تاريخية، فوزي العتيبي، مجلة الجامعة الإسلامية ع ٤، ١٤٤٢هـ.
١٠٢- رسالة الإمام أحمد إلى المتوكل، ت: علي محمد زينو، دار النوادر، بدمشق وبيروت، ط: ١، ١٤٣١هـ.
١٠٣- الرسالة التدمرية، ابن تيمية. ت: محمد السعوي ونشر مكتبة العبيكان بالرياض ط: ٦، ١٤٢١هـ.
١٠٤- الرسالة الحموية، ابن تيمية، ت: حمد التويجري، دار الصميعي بالرياض، ط ٢، ١٤٢٥هـ.
١٠٥- الرسالة الواضحة ...، ابن الحنبلي، ت: علي الشبل، مجموعة التحف والنفائس الدولية بالرياض، ١٤٢٠هـ.
١٠٦- الرسائل والمسائل العقدية المنسوبة للشافعي، مهنا سالم مرعي، مركز تكوين، ٢٠١٧م.
١٠٧- السبعينية، ابن تيمية، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة ت: موسى الدويش، ط: ٣، ١٤١٥هـ.
١٠٨- سبيل الهدى والرشاد، تقي الدين الهلالي، ت: مشهور آل سلمان. الدار الأثرية بعمان عام ١٤٢٧هـ.
١٠٩- السحب الوابلة، عبد الله بن حميد، ت: عبد الرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤١٦هـ.

١١٠- سلم الوصول، حافظ الحكمي. ت: علوي السقاف، طبعة إليكترونية على موقع الدرر السنية.
١١١- السنة لابن أبي عاصم النبيل ت: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ببيروت، ط: ١، ١٤٠٠هـ.
١١٢- السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد ابن حنبل. دار اللؤلؤة ببيروت بتحقيق: عادل بن عبد الله، ط: ٤، ١٤٤١هـ.
١١٣- السنة، أبو بكر الخلال، ت: عطية الزهراني، دار الراية بالرياض، ط: ١، ١٤١٠هـ.
١١٤- سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٥- سنن أبي داود، ت: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط: ١، ١٤٣٠هـ.
١١٦- السنن الواردة في الفتن، أبو عمرو الداني، ت: رضاء الله المباركفوري، دار العاصمة، ط: ١، ١٤١٦هـ.
١١٧- سير أعلام النبلاء، الذهبي، ت: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة بيروت، ط: ٣، ١٤٠٥هـ.
١١٨- شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ت: أحمد بن سعد، دار طيبة بالسعودية، ط: ٨، ١٤٢٣هـ.
١١٩- شرح الأصفهانية، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، مكتبة دار المنهاج، ط: ١، ١٤٣٠هـ.

١٢٠- شرح الرسالة التدمرية، فالح بن مهدي آل مهدي، الجامعة الإسلامية بالمدينة عام ١٤١٣هـ.
١٢١- شرح السنة، أبو الحسن البربهاري. دار السلف بالرياض ت: خالد بن قاسم الردادي، ط: ٢، ١٤١٨هـ.
١٢٢- شرح العقيدة السفارينية، محمد بن عثيمين دار الوطن بالرياض ط: الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٢٣- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي ببيروت عام ١٤٠٥هـ.
١٢٤- شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي بالدمام بعناية: سعد الصميل عام ١٤٢٥هـ.
١٢٥- شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد خليل الهراس، دار الهجرة بالخبر، عام ١٤١٥هـ.
١٢٦- شرح حديث النزول، لابن تيمية، ت: الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي ببيروت.
١٢٧- شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ت: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد بالرياض، ط: ٢، ١٤٢٣هـ.
١٢٨- شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر الطحاوي. ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: ١ ١٤١٥هـ.
١٢٩- شروح العقيدة الطحاوية، دراسة تحليلية نقدية، حماد الحماد، مكتبة الرشد، ط: ١، ١٤٣٦هـ.

١٣٠- الشريعة، أبو بكر الآجري، ت: عادل آل حمدان، دار اللؤلؤة ببيروت، ط: ١، ١٤٤٢هـ.
١٣١- شفاء العليل، ابن القيم، ت: زاهر بلفقيه، دار عطاءات العلم، ط: ١، ١٤٤٠هـ.
١٣٢- الصارم المنكي، ابن عبد الهادي، ت: عقيل المقطري، مؤسسة الريان ببيروت، ط: ١، ١٤٢٤هـ.
١٣٣- صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٧هـ.
١٣٤- صريح السنة، لابن جرير الطبري، ت: بدر المعتوق، دار الخلفاء بالكويت ط: ١، ١٤٠٥هـ.
١٣٥- الصفدية، لابن تيمية ت: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية بمصر، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.
١٣٦- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم ت: علي الدخيل الله، دار العاصمة، ط: ١، ١٤٠٨هـ، وطبعة أخرى بتحقيق: حسين بن عكاشة، دار ابن حزم ١٤٤٢هـ.
١٣٧- صون المنطق والكلام، السيوطي، ت: علي سامي النشار، تصوير مكتبة الباز بمكة بدون تاريخ.
١٣٨- طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى الفراء ت: د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان ط: ١، ١٤٢٥هـ.
١٣٩- طبقات الشافعية، السبكي ت: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي،

ط: ١، مطبعة البابي الحلبي وشركاه.
١٤٠- العرش، ابن أبي شيبة، ت: محمد بن خليفة التميمي، مكتبة الرشد بالرياض، ط: ١، ١٤١٨هـ.
١٤١- عقائد الثلاث والسبعين فرقة، أبو محمد اليمني، ت: محمد الزربان، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٢هـ.
١٤٢- العقائدية وتفسير النص القرآني، ياسر المطرفي، مركز نماء ط: ١، عام ٢٠١٦م.
١٤٣- عقيدة السلف أبو إسماعيل الصابوني، ت: ناصر الجديع، دار العاصمة بالرياض، ط: ٢، ١٤١٩هـ.
١٤٤- العقيدة السلفية في كلام رب البرية، لعبد الله الجديع، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط: ٢، ١٤١٦هـ.
١٤٥- العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي في بيروت عام ١٣٩٨هـ.
١٤٦- علم طبقات المحدثين، أسعد تيم، مكتبة الرشد بالرياض ط: ١، ١٤١٥هـ.
١٤٧- علماء الحنابلة، بكر أبو زيد، دار ابن الجوزي بالدمام ط: ١، ١٤٢٢هـ.
١٤٨- علماء نجد خلال ثمانية قرون، عبد الله البسام، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ.
١٤٩- عناية العلماء بكتاب التوحيد، عبد الإله الشايع، دار طيبة

بالرياض، ط: ١، ١٤٢٢هـ.
١٥٠- العين والأثر، عبد الباقي البعلي، ت: عصام قلعجي، دار المأمون للتراث، ط: ١، ١٤٠٧هـ.
١٥١- غاية الأماني في الرد على النبهاني، للألوسي، ت: الداني آل زهوي، مكتبة الرشد، ط: ١، ١٤٢٢هـ.
١٥٢- الغنية عن الكلام وأهله، سليمان الخطابي، دار المنهاج بالقاهرة عام ١٤٢٥هـ.
١٥٣- فتاوى اللجنة العلمية الدائمة للإفتاء بالسعودية جمعها أحمد الدويش، إدارة الإفتاء بالرياض.
١٥٤- فتاوى النبي ﷺ في العقيدة جمعًا ودراسةً، يوسف الحمادي. مكتبة الدار بالشارقة، ط: ١، ١٤٣٩هـ
١٥٥- فتاوى رسول الله ﷺ في أصول الإيمان، وصال الحسن، رسالة ماجستير في جامعة الإمام، غير منشورة.
١٥٦- فتاوى علماء المالكية في تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة، فاضل نور الدين، دار التوحيد ١٤٣٦هـ.
١٥٧- فتاوى محمد بن إبراهيم، جمعها محمد بن عبد الرحمن، مطبعة الحكومة بمكة ط: ١، ١٣٩٩هـ.
١٥٨- فتح الباري، ابن حجر، ت: ابن باز ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
١٥٩- فتح رب البرية بتلخيص الحموية لابن عثيمين. دار الوطن بالرياض.

١٦٠- الفتن، نعيم بن حماد. ت: سمير الزهيري، مكتبة التوحيد بالقاهرة، ط: ١، ١٤١٢هـ.
١٦١- الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي ت: محي الدين عبدالحميد دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
١٦٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ت: محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل ببيروت، وطبعة أخرى بتحقيق: محمد الشهري، دار الفضيلة بالرياض عام ١٤٤٠هـ.
١٦٣- قاموس العقيدة، محمد أحمد الحاج وبسام علي العموش. الأكاديمون للنشر والتوزيع، عمان عام ١٤٣٤هـ.
١٦٤- القدر، الفريابي، ت: عبد الله المنصور، ونشرته أضواء السلف بالرياض، ١٤١٨هـ.
١٦٥- القواعد الكلية في الأسماء والصفات عند السلف، إبراهيم البريكان، ط ٢، دار الهجرة بالثقبة عام ١٤١٤هـ.
١٦٦- القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنى، لابن عثيمين، الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة.
١٦٧- القواعد في توحيد العبادة وما يضاده من الشرك، محمد باجسير، دار الأماجد ودار قرطبة ط ١، عام ١٤٣٨هـ.
١٦٨- القول السديد ابن سعدي. بعناية المرتضى الزين، التحف والنفائس الدولية، ط: ١، ١٤١٦هـ.
١٦٩- الكافية الشافية، ابن القيم. طبعة عالم الفوائد ت: ناصر الحنيني

وزملائه، ط: ٢، ١٤٣٢هـ.
١٧٠- كتاب الروح، ابن القيم، ت: أجمل أيوب الإصلاحي، دار عطاءات العلم بالرياض ط: ٣، ١٤٤٠هـ.
١٧١- كتاب القدر، ابن وهب ت: عبد العزيز العثيم، دار السلطان بمكة المكرمة، عام ١٤٠٦هـ.
١٧٢- كشف الظنون، لحاجي خليفة، أعادت نشره، مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ.
١٧٣- لقاءات العسر الأخير بالمسجد الحرام، المجموعة (١٧) لعام ١٤٣٦هـ، دار البشائر.
١٧٤- لمعة الاعتقاد لابن قدامه المقدسي، وزارة الشؤون الإسلامية بالرياض، ط: ٢، ١٤٢٠هـ.
١٧٥- لوامع الأنوار البهية في شرح الدرة المضية، محمد السفاريني. مع تعليق الشيخين سليمان بن سحمان وعبد الله أبابطين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥هـ.
١٧٦- لوائح الأنوار السنية ...، محمد السفاريني، ت: عبد الله البصيري، مكتبة الرشد بالرياض، ط: ١، ١٤١٥هـ.
١٧٧- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، عالم الكتب بالرياض، ١٤١٢هـ.
١٧٨- مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن عثيمين، جمعها فهد السليمان، دار الوطن ودار الثريا ١٤١٣هـ.

١٧٩- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، عبد العزيز بن باز، جمعها محمد الشويعر، دار الإفتاء على عدة سنوات.
١٨٠- مجموعة رسائل ابن حزم، ت: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بلبنان، ١٩٨٠م.
١٨١- المختار من أحاديث سيد الأبرار في المعتقد الصحيح، محمد البعداني، دار كنوز دماج باليمن ١٤٣٢هـ.
١٨٢- مختصر (الحجة على تارك المحجة لنصر المقدسي)، ت: محمد إبراهيم، دار أضواء السلف ط: ١، ١٤٢٥هـ.
١٨٣- مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ت: الحسن العلوي أضواء السلف ط: ١، ١٤٢٥هـ.
١٨٤- مختصر درء تعارض والنقل، الهكاري، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى ت: د. صالح بن درباش الزهراني.
١٨٥- مختصر لوامع الأنوار البهية، محمد بن سلوم، ت: زهري النجار، مؤسسة الخافقين في دمشق ١٤٠٢هـ.
١٨٦- مختصر منهاج السنة، للذهبي المسمى: المنتقى من منهاج الاعتدال، دار الإفتاء بالرياض عام ١٣٧٤هـ.
١٨٧- مختلف الحديث، لابن قتيبة. ت: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٣هـ.
١٨٨- مذكرة مناهج التصنيف في العقيدة، بإشراف هشام الصيني، جمعها ونسقها عبد الله الكبكبي، ١٤٤٢هـ.

١٨٩- مسألة في الصفات، الخطيب البغدادي، ت: عبد الله الجديع مجلة الحكمة ع: ١.

١٩٠- مسائل حرب تحقيق عادل آل حمدان، دار اللؤلؤة بيروت، ط٢، ١٤٣٥هـ.

١٩١- مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، دار اليمامة ط: ١، ١٣٩٢هـ.

١٩٢- المصادر العلمية في الدفاع عن العقيدة السلفية، عبد الرحمن المغراوي، دار الراية، ط: ١، ١٤١٧هـ.

١٩٣- المصطلحات العقدية في القرآن والسنة، توفيق الواعي. مكتبة المنار بالكويت بدون تاريخ.

١٩٤- معارج القبول شرح سلم الوصول، حافظ الحكمي، دار ابن القيم بالدمام، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٩٥- معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله، محمد التميمي، أضواء السلف بالرياض، ط: ١، ١٤١٩هـ.

١٩٦- معجم البدع، رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة، ط: ١، ١٤١٧هـ.

١٩٧- معجم ألفاظ العقيدة، عامر عبد الله فالح، مكتبة العبيكان بالرياض عام ١٤١٧هـ.

١٩٨- معجم مصطلحات العلوم الشرعية، وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية، ط: ٢، ١٤٣٩هـ.

١٩٩- معرفة النسخ والصحف الحديثية، بكر أبو زيد، دار الراية ط١، ١٤١٢هـ.
٢٠٠- مقالات الإسلاميين، للأشعري ت: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز بفبادن، ط: ٣، ١٤٠٠هـ.
٢٠١- مقالات الطناحي، جمعها: محمد الطناحي، ومحمد العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط: ١، ١٤٢٢هـ.
٢٠٢- الملل والنحل، الشهرستاني، ت: محمد حشمت الهاشمي، دار الفضيلة بالرياض عام ١٤٤٠هـ.
٢٠٣- مناظرات ابن تيمية العقدية، عبد الله بن محسن الغامدي مكتبة الرشد بالرياض ط: ١، ١٤٤١هـ.
٢٠٤- مناظرات الرازي فيما وراء النهر، ت: عبد الفتاح خليف، دار المشرق، بيروت، بدون تاريخ.
٢٠٥- المناظرات العقدية لشيخ الإسلام ابن تيمية، هيثم الحمري، دار الناشر المتميز بالمدينة، ط: ١، ١٤٤٠هـ.
٢٠٦- مناظرات أهل السنة لأصحاب الفرق الضالة، عزيزة الصاعدي، دار الناشر المتميز ط: ١، ١٤٣٨هـ.
٢٠٧- مناظرة ابن تيمية لطائفة الرفاعية، بتعليق عبد الرحمن دمشقية، مكتبة ابن تيمية عام ١٤٠٩هـ.
٢٠٨- المناظرة التقريرية بين الشيخ رحمة الله والقس بفندر. ت: أبو السعد، مطبعة الجبلاوي، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٠٩- مناظرة جعفر الصادق لرافضي، ت: علي الشبل، دار الوطن ثم مكتبة الرشد بدون تاريخ.
٢١٠- منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب، لعبد العزيز آل معمر، ت: محمد السكاكر، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة عام ١٤١٩هـ.
٢١١- المنظومات العقدية عند أهل السنة والجماعة حتى نهاية القرن الثامن الهجري؛ جمعًا ودراسةً، خالد بن عبد العزيز النمر، وقفية التحبير بالسعودية ودار كنوز إشبيليا، بالرياض، ط: ١، ١٤٣٩هـ.
٢١٢- منظومات أهل السنة والجماعة العقدية في الرد على المخالفين في القرن الرابع عشر الهجري جمعًا ودراسةً، نجلاء بنت عبد الرحمن القحطاني. رسالة علمية في جامعة الملك سعود غير منشورة.
٢١٣- منظومات أهل السنة والجماعة العقدية من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الهجري جمعا ودراسة؛ جمشيد غلام علي رخشاني، رسالة علمية في جامعة الملك سعود غير منشورة.
٢١٤- منظومات أهل السنة والجماعة في تقرير الاعتقاد في القرن الرابع عشر الهجري؛ جمعًا ودراسةً، خميس بن رضا الحمد، دار كنوز إشبيليا بالرياض، ط: ١، ١٤٤٠هـ.
٢١٥- منظومة ابن تيمية في القدر مع شرحها للطوفي، ت: نور الإحسان، دار أسفار، ط: ١، ١٤٣٨هـ.
٢١٦- منهاج التأسيس والتقديس، عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل

الشيخ، دار الهداية بالرياض، عام ١٤٠٧هـ.

٢١٧- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ.

٢١٨- منهج الجدل والمناظرة، د. عثمان علي حسن، دار إشبيليا عام ١٤٢٠هـ.

٢١٩- منهج أهل السنة في تدوين علم العقيدة، ناصر الحنيني، مركز الفكر المعاصر بالرياض ط: ١، ١٤٣١هـ.

٢٢٠- موسوعة الأديان الميسرة، بإدارة أحمد راتب عرموش، دار النفائس في بيروت ط: ١، ١٤٢٢هـ.

٢٢١- موسوعة العقيدة، مجموعة من الباحثين بإشراف الأمير الدكتور/ سعود بن سلمان، جمعية العقيدة بالمدينة، ودار التوحيد بالرياض ط: ١، ١٤٣٩هـ.

٢٢٢- النقض على المريسي، عثمان الدارمي، ت: رشيد الألمعي، مكتبة الرشد بالرياض، ط: ١، ١٤١٨هـ.

٢٢٣- النكت الدالة على البيان، للكرجي، ت: علي التويجري وزملائه، دار ابن القيم ط: ١، ١٤٢٤هـ.

٢٢٤- النهاية في الفتن والملاحم، ابن كثير، ت: عبد الله التركي، دار هجر بالقاهرة ط: ١، ١٤١٨هـ.

٢٢٥- نونية القحطاني، أبو محمد؛ القحطاني الأندلسي، تصحيح محمد بن أحمد سيد، السوادي بجدة ١٤٠٩هـ.

٢٢٦- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم، دار عطاءات العلم، ط: ٤، ١٤٤٠هـ.

Index of sources and references

1- Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah, Abu al-Hasan al-Ash'ari, Edited by Fuqaiya Husayn, Dar al-Ansar, First edition, 1397 AH.
2- Al-Ibanah 'an Shari'at al-Firqah al-Najiyah, Edited by Rida Nasan and others, Dar al-Raya, at,tervals since 1425 AH.
3- Al-Abwab wal-Tarajim li Sahih al-Bukhari, al-Kandahlawi, Dar al-Bashair al-Islamiyyah, Beirut, First edition, 1433 AH.
4- Itijahaat al-Tasnif fi 'Ilm al-'Aqeedah fil-Qarnayn al-Tasi' wal-'Aashir al-Hijriyyayn, Badriyah al-Anazi, Published online.
5- Al-Ittihaf fil-Radd 'ala al-Sihaf, Abdul-Latif bin Abdul-Rahman Aal al-Sheikh, Dar al-'Asimah, First edition, 1416 AH.
6- Itmam al-Minnah bi Sharh I'tiqad Ahl al-Sunnah, Sharh Qasidah al-Kaludhani, Ibrahim al-Buraikani, Dar al-Sunnah, Al-Khobar, 1418 AH.
7- Al-Aathaar al-Waridah 'an A'immat al-Sunnah fil-'I'tiqad min Siyar A'lam al-Nubala', Jamal Badi, Dar al-Watan, 1416 AH.
8- Ithbat Sifat al-'Ulwa li Ibn Qudamah, Edited by Ahmed al-Ghamidi, Maktabat al-'Ulum wal-Hikam, Madinah, First edition, 1409 AH.
9- Ijtima' al-Juyush al-Islamiyah, Ibn al-Qayyim, Edited by 'Awad al-Mu'taq, Matabi' al-Farzadaq, Riyadh, First edition, 1408 AH.
10- Al-Ajwibah al-Fakhirah 'ala al-As'ilah al-Faajirah lil-Imam al-Qarafi, Edited by Majdi al-Shahawi, 'Aalam al-Kutub, 1426 AH.
11- Ahadith al-Sifat wa Ahadith al-Nuzul, Both by al-Darqutni, Edited by 'Ali al-Faqihi, 1403 AH.
12- Ahadith al-'Aqeedah allati Yuhim Zahiruha al-Taa'rud, Sulayman al-Dubaikhi, Dar al-Bayan al-Hadithah, Ta'if, 1422 AH.
13- Ahadith al-'Aqeedah al-Mutawahham Ishkaluha fil-Sahihayn, Sulayman al-Dubaikhi, Dar al-Minhaj, Riyadh, 1427 AH.
14- Ahadith fi Dham al-Kalam wa Ahlihi, Abu al-Fadl al-Muqri', Edited by Naser al-Judai', Dar Atlas al-Khadra', First edition, 1417 AH.
15- Al-Ikhtilaf fil-Lafdh, Ibn Qutaybah, Edited by 'Umer Abu

'Umer, Dar al-Raya, First edition, 1412 AH.
16- Aadaab al-Bahth wal-Munadharah, Al-Amin al-Shanqiti, Edited by Saud al-'Arifi, Dar 'Aalam al-Fawaid, Makkah, First edition, 1426 AH.
17- Al-Istighathah, Ibn Taymiyyah, Edited by Abdullah bin Dajin al-Sihli, Maktabat Dar al-Minhaj, Riyadh, First edition, 1426 AH.
18- Al-Istiqamah fil-Sunnah, Khushaysh bin Asram, Edited by 'Abd al-Majid Jum'ah, Dar Nahj al-Salaf al-Salih, Algeria.
19- Asma' Allah al-Husna, Sulayman al-Ghassan, Dar al-Watan, First edition, 1417 AH.
20- Islah al-Masajid min al-Bida' wal-'Awaid, Jamal al-Din al-Qasimi, Edited by Sheikh al-Albani, Al-Maktab al-Islami, Beirut.
21- Usul al-Sunnah lil-Hamidi Dimn Musnadihi, Edited by Husayn Saleem al-Daaraani, Dar al-Saqa, Damascus, First edition, 1996 CE.
22- Usul al-Sunnah, Ibn Abi Zamanin, Edited by 'Abdullah al-Bukhari, Maktabat al-Ghuraba' al-Athariyyah, Madinah, First edition, 1415 AH.
23- Idhhar al-Haqq, Rahmat Allah al-Hindi, Edited by Muhammad Malkawi, Presidency of Fatwa and Da'wah, Saudi Arabia, First edition, 1410 AH.
24- I'tiqad A'immat al-Hadith, Abu Bakr al-Isma'ili, Edited by Muhammad al-Khamis, Dar al-'Asimah, First edition, 1412 AH.
25- A'lam al-Salafiyyin, A Scientific Committee at Markaz Salaf, Makkah, 1443 AH.
26- I'lam al-Muwqi'in, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Edited by Ajmal al-Islaahi and 'Aziz Shams, Second edition, Dar 'Ata'at al-'Ilm, 1440 AH.
27- Al-I'lam bi-ma fi Din al-Nasara min al-Fasad wal-Awham, Abu al-Abbas al-Qurtubi, Edited by Sameer Quduri, Dar al-Malikiyah, Tunis, First edition, 1441 AH.
28- Al-A'lam, Khayr al-Din al-Zirkli, Dar al-'Ilm lil-Mallayin, Fifteenth edition, 2002 CE.
29- Al-Imamah wal-Radd 'ala al-Rafidah, Abu Nu'aym al-Asfahani, Edited by Ali al-Faqihi, Maktabat al-'Ulum wal-Hikam, Third edition, 1415 AH

30- Al-Amthal al-Qur'aniyah al-Qiyasiyah al-Madrubah lil-Iman bi-Allah, Abdullah al-Jarbou, Islmaic University of Madinah, First edition, 1423 AH
31- Al-Amthal al-Quraniyyah al-Qiyasiyah al-Madrubah lil-Iman bil-Yawm al-Aakhir, Muhammad Rafiq, Dar al-Nashir al-Mutamayyiz, Riyadh, 1438 AH.
32- Al-Intisar fil-Radd 'ala al-Mu'tazilah al-Ashrar, Abu al-Khair al-'Imrani, Edited by Saud al-Khalaf, Adwa' al-Salaf, 1419 AH.
33- Al-Intisarat al-Islamiyah fi Kashf al-Nasraniyah, Sulayman al-Tufi, Edited by Salim al-Qarni, Maktabat al-Obeikan, 1419 AH.
34- Ayat al-'Aqeedah al-Mutawahham Ishkaliha, Ziyad al-'Amir, Maktabat Dar al-Minhaj, Riyadh, First edition, 1434 AH.
35- Al-Iman, Ibn Mandah, Edited by Ali al-Faqihi, Muassasat al-Risalah, Beirut, Second edition, 1406 AH.
36- Al-Iman, Abu Bakr Ibn Abi Shaybah, Edited by Al-Albani, Al-Maktab al-Islami, Beirut, Second edition, 1403 AH.
37- Al-Ba’ith 'ala,kar al-Bida' wal-Hawadith, Abu Shamah al-Maqdisi, Edited by 'Uthman 'Anbar, Dar al-Huda, First edition, 1398 AH.
38- Bidayat 'Ilm al-Kalam al-Islami, Yusuf van Ess, Al-Ma'had al-Almani lil-Abhath al-Sharqiyyah, Beirut, 1977 CE.
39- Bada’i' al-Tafsir al-Jami' li Tafsir Ibn al-Qayyim, Yusri al-Sayyid, Dar Ibn al-Jawzi, First edition, 1427 AH.
40- Bada'i' al-Fawa'id li Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Edited by Ali bin Muhammad al-'Imran, 'Ata'at al-'Ilm, Fifth edition, 1440 AH.
41- Al-Bida' wal-Nahyu 'Anha, Muhammad bin Wadaah al-Qurtubi, Edited by Amr Abdul Mun’im, Maktabat al-'Ilm, Jeddah, First edition, 1416 AH.
42- Al-Burhan fi Ma'rifat 'Aqaid Ahl al-Adyan, Al-Saksaki, Edited by Bassam al-'Amush, Maktabat al-Manar, Jordan, 1416 AH.
43- Bulugh al-Sa'adah min Adillat Tawhid al-'Ibadah, Salah al-Budair, Mu'assasat al-Risalah, Beirut, 1424 AH.
44- Bayan Talbis al-Jahmiyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Various Researchers, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 1426 AH.
45- Tarikh al-Tadwin fi Usul al-Din, Dr. Tariq al-Qahtani, Dar al-Nasihah, Medina, and Al-Nashr al-Mutamayyiz, Riyadh, 1440

AH.
46- Tahrim al-Nadhar fi Kutub al-Kalam, Ibn Qudamah, Edited by Abdul-Rahman Damshiqiyyah, 'Aalam al-Kutub, Riyadh, First edition, 1410 AH.
47- Takhjil min Huruf al-Tawrah wal-Injil, Salih al-Ja'fari al-Hashimi, Edited by Mahmoud Qadah, Maktabat al-Obeikan, 1419 AH.
48- Tadwin 'Ilm al-'Aqeedah 'inda Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, Yusuf al-Tarif, Dar Ibn Khuzaymah, First edition, 1429 AH.
49- Tadhkirah fi Ahwal al-Mawta wa Amur al-Akhirah, Al-Qurtubi, Edited by Al-Sadiq bin Muhammad, Dar al-Minhaj, First edition, 1425 AH.
50- Tarjuman al-Adyan, As'ad al-Sahmarani, Dar al-Nafa'is, Beirut, 1433 AH.
51- Tarjiha Asalib al-Qur'an 'ala Asalib al-Yunan, Ibn al-Wazir al-Yamani, Matba'ah al-Maqasid, Cairo, 1349 AH.
52- Al-Tisi'iniyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad al-'Ajlan, Maktabat al-Ma'arif, Riyadh, First edition, 1420 AH.
53- Ta'rif al-Khalaf bi Minhaj al-Salaf, Ibrahim al-Bureikani, Dar Ibn al-Jawzi, Dammam, First edition, 1418 AH.
54- T'arifaat al-I’tiqadiyyah, Sa'ad Aal-Abdul-Latif, Dar al-Watan, 1422 AH.
55- Ta'dhim Qadr al-Salah, Al-Mirwazi, Edited by Abdul-Rahman al-Faryuwai, Maktabat Al-Dar, Al-Madina, First edition, 1406 AH
56- Ta’liqaat wa Tanbihaat 'ala al-Safaariniyyah, Muhammad ibn Uthaymeen, Muassasat Ibn Uthaymeen, Al-Qassim, 1436 AH.
57- Tafsir al-Shaykh Muhammad bin 'Uthaymeen (Multiple Volumes), Muassasat al-Shaykh Ibn 'Uthaymeen, Al-Qassim.
58- Tafsir al-'Aqadi li Juz'ay 'Amma wa Tabarak, Ahmad al-Qadhi, Dar Ibn al-Jawzi from 1437 AH to 1441 AH.
59- Tafsir al-Qayyim, Muhammad Uwais al-Nadwi, Edited by Muhammad Hamid al-Faqi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
60- Al-Taqasim al-'Aqadiyah fil-Kutub al-'Uthaymeeniyyah, Mut'ib bin Abdullah al-Qahtani, Dar Ibn al-Jawzi.
61- Taqrir al-Tadmuriyyah, Muhammad bin 'Uthaymeen, Dar Ibn al-Jawzi, Dammam, First edition, 1419 AH.
62- Al-Tanbih wal-Radd 'ala Ahl al-Ahwaa' wal-Bida’, Abu al-

Husayn al-Malati, Edited by Al-Kawthari, 1369 AH, Cairo, and another edition with editing by the orientalist: S. D. Ring, Al-Ma'had al-Almani, Beirut, 1430 AH.

63- Al-Tawhid wa Ithbat al-Sifat, Ibn Khuzaymah, Edited by Abdul-Aziz al-Shahwan, Maktabat al-Rushd, Riyadh, Fifth edition, 1414 AH.

64- Thabt bi Asma' Musannafat al-'Aqeedah ila al-Qarn al-Sabi', Muhammad Khalifat al-Tamimi (Preliminary electronic publication).

65- Al-Jami' al-Sahih fi Ahadith al-'Aqeedah, Mustafa Bahu, Al-Maktabah al-Islamiyah, Egypt, 1429 AH.

66- Al-Jami' al-Kabir (Sunan al-Tirmidhi), Edited by Bashar 'Awad Maroof, Dar al-Gharb al-Islami, First edition, 1996 CE.

67- Al-Jami' fi 'Aqaid wa Rasail Ahl al-Sunnah wal-Athar, 'Adil Aal-Hamdan, Dar al-Manhaj Al-Awwal, First edition, 1436 AH.

68- Al-Jawab al-Sahih, Ibn Taymiyyah, Edited by 'Ali bin Hasan and his colleagues, Dar al-'Asimah, Second edition, 1419 AH.

69- Al-Jawharah al-Fardiyyah, Hafiz al-Hakami, Editing and Commentary by Maryam Taher Madkhali, Dar al-Sharif, 1425 AH.

70- Al-Hujjah 'ala Tarik al-Mahajjah, Abu Tahir al-Maqdisi, Edited by Abdul-Aziz al-Sadhaan, A Thesis not yet published.

71- Hilyat al-Awliya' wa Tabaqat al-Asfiya', Abu Nu'aym al-Asbahani, Matba'ah al-Sa'adah, Egypt, 1394 AH.

72- Hilyat al-Bashr fi Tarikh al-Qarn al-Thalith 'Ashar, Abdul-Razzaq al-Baytaari, Dar Sader, Beirut, Second edition, 1413 AH.

73- Al-Hanabilah Khilal Thalathah 'Ashar Qarnan, 'Abdullah bin Muhammad al-Tariqi, First edition, 1433 AH, without a publishing house.

74- Al-Hawadith wal-Bida’, Abu Bakr al-Tartushi, Dar Ibn al-Jawzi, Edited by 'Ali al-Halabi, Third edition, 1419 AH.

75- Al-Haydah wal-I'tidhar, Abdul-Aziz al-Kinani, Edited by Jameel Saliba, Dar Sader, Beirut, 1384 AH, and another edition with editing by Abu Abdul-Rahman al-Athari, Maktabat al-Nasihah, Al-Madinah, 1434 AH.

76- Khalq Af'al al-'Ibad, Bukhari, Edited by Fahd al-Fuhaid, Dar Atlas al-Khudra', First edition, 1425 AH.

77- Dur' Ta'arud al-'Aql wal-Naql, Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad bin Saud University, 1401 AH.
78- Dirasat fi al-Adyan, Dr. Nasser al-Qifaari, Dar al-'Aqeedah, Second edition, 1443 AH.
79- Dirasat fil-Yahudiyyah wal-Nasraniyyah, Dr. Saud al-Khalaf, Maktabat Adwa' al-Salaf, Riyadh, Fourth edition, 1425 AH.
80- Al-Durrat al-Mudiyah ma'a Sharhiha Lawami' al-Anwar, Muhammad Al-Safarini, Mu'assasat al-Khafiqin, Damascus, Second edition, 1402 AH.
81- Al-Durar al-Saniyyah fil-Ajwibah al-Najdiyyah, Several scholars of the Salafi Dawah, Najd, Sixth edition, 1417 AH.
82- Al-Durar al-Kaminah, Ibn Hajar, Majlis Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, Hyderabad,,dia, Second edition, 1392 AH.
83- Daf' Da'wa al-Mu'aarid al-'Aqli 'An Ahadith al-I'tiqad, 'Isa al-Ni'ami, Dar al-Minhaj, Riyadh, 1435 AH.
84- Daqa'iq al-Tafsir, Ibn Taymiyyah, Collected by Muhammad al-Julainid, Mu'assasat 'Ulum al-Qur'an, Damascus, Second edition, 1404 AH.
85- Dalil al-Maktabah al-'Aqadiyah, Muhammad al-Shayi', Dar Zidni, First edition, 1428 AH.
86- Diwan Ahmad bin Mushraf al-Ahsa'i, Maktabat al-Falah, Ahsa, Fourth edition, n.d.
87- Dham al-Kalam, Abu Isma'il al-Harawi, Al-'Ulum wal-Hikam, Madinah, Edited by Abdul-Rahman al-Shibl, First edition, 1418 AH.
88- Al-Dhayl 'ala Tabaqat al-Hanabilah, Ibn Rajab, Edited by Abdul-Rahman al-'Uthaymeen, Maktabat al-Obeikan, First edition, 1425 AH.
89- Al-Radd 'ala al-Akhnai, Ibn Taymiyyah, Edited by Ahmad al-'Anazi, Dar al-Kharaaz, Jeddah, First edition, 1420 AH.
90- Al-Radd 'ala Al-Bakri, Ibn Taymiyyah, Edited by Abdullah Al-Sahli, Maktabat Dar Al-Minhaj, Riyadh, First Edition, 1426 AH.
91- Al-Radd 'ala Al-Jahmiyyah, Ibn Mandah, Edited by Ali Al-Faqihi, Islamic University of Madinah, 1401 AH.
92- Al-Radd 'ala Al-Jahmiyyah, Uthman Al-Darimi, Edited by Badr Al-Badr, Dar Ibn Al-Atheer, Kuwait, Second Edition, 1416 AH.

93- Al-Radd 'ala Al-Zanadiqah wal-Jahmiyyah, Imam Ahmad, Edited by Daghash Al-‘Ajmi. Dar Al-Imam Al-Bukhari, Qatar, 1429 AH.
94- Al-Radd 'ala Al-Shadhili fi Hizbaihi, Ibn Taymiyyah, Edited by Ali Al-‘Imran, Ata'at Al-Ilm, Riyadh, Thirrd Edition, 1440 AH.
95- Al-Radd 'ala Al-Mubtadi'ah, Ibn Al-Banaa’ Al-Hanbali, Edited by Adel Aal-Hamdan. Dar Al-Amr Al-Awwal, Riyadh, First Edition, 1431 AH.
96- Al-Radd 'ala Al-Mantiqiyyin, Ibn Taymiyyah, Edited by Abdul-Samad Sharaf al-Din, Al-Maktabah Al-Imdadiyah, Mecca, Fourth Edition, 1402 AH.
97- Al-Radd 'ala man Ankar Al-Harf wal-Sawt, Abu Nasr Al-Sajzi, Edited by Muhammad Ba-Kareem, Islamic University of Madinah, 1423 AH.
98- Al-Radd 'ala man Yaqul Al-Quran Makhluq, Al-Najjaad, Edited by RidAllah Idris. Maktabat Al-Sahabah, Kuwait, n.d.
99- Al-Radd 'ala Man Yaqul 'Alim Laam Mim Harf, Abdul Rahman bin Mandah, Edited by Abdullah Al-Judai', Dar Al-‘Asimah, Riyadh.
100- Risalah Ibn Hazm fi Al-Radd 'ala Ibn Al-Naghrilah: Dirasah Tahliliyah Tarikhiyah, Fawzi Al-Otaibi, the Journal of the Islamic University of Madinah, Issue 4, 1442 AH.
101- Risalat Al-Imam Ahmad ila Al-Mutawakkil, Edited by Ali Muhammad Zinu, Dar Al-Nawadir, Damascus and Beirut, First Edition, 1431 AH.
102- Al-Risalah Al-Tadmuriyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Al-Sa'wi. Maktabat Al-Obeikan, Riyadh, 6th Edition, 1421 AH.
103- Al-Risalah Al-Hamawiyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Hamad Al-Tuwaijri, Dar Al-Samay'i Riyadh, Second Edition, 1425 AH.
104- Al-Risalah Al-Wadhihah, Ibn Al-Hanbali, Edited by Ali Al-Shibl, Majmu'at Al-Tuhuf wal-Nafa'is Al-Dawliyah Riyadh, 1420 AH.
105- Al-Rasa'il wal-Masa'il Al-Aqadiyah Al-Mansubah lil-Shafi'i, Muhanna Salem Mar'i. Markaz Takwin, 2017 CE.
106- Al-Sab'iniyyah, Ibn Taymiyyah, Maktabat Al-‘Ulum wal-Hikam, Al-Madinah, Third Edition, 1415 AH.
107- Sabil Al-Huda wal-Rashad, Taqi Al-Din Al-Hilali, Edited by

Mashhur Aal-Salman, Dar Al-Athariyyah, Amman, 1427 AH.
108- Al-Sahab Al-Wabilah, Abdullah bin Hameed, Edited by Abdul-Rahman Al-Uthaymeen. Mu'assasat Al-Risalah, First Edition, 1416 AH.
109- Sullam Al-Wusul, Hafidh Al-Hakami, Edited by Alawi Al-Saqaf, Electronic edition available on the Al-Durar Al-Saniyah website.
110- Al-Sunnah by Ibn Abi 'Asim Al-Nabeel, Edited by Nasser Al-Din Al-Albani, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, First Edition, 1400 AH.
111- Al-Sunnah, Abdullah Ibn Imam Ahmad Ibn Hanbal, Dar Al-Lu'luah, Beirut, Edited by Adel bin Abdullah, Fourth Edition, 1441 AH.
112- Al-Sunnah, Abu Bakr Al-Khallal, Edited by Atiyyah Al-Zahrani. Dar Al-Rayah, Riyadh, First Edition, 1410 AH.
113- Sunan Ibn Majah, Edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
114- Sunan Abi Dawood, Edited by Shu'ayb Al-Arna'ut, Dar Al-Risalah Al-Alamiyyah, First Edition, 1430 AH.
115- Al-Sunan Al-Waridah fil-Fitan, Abu Amr Al-Dani, Edited by Rid-Allah Al-Mubarakfuri, Dar Al-'Asimah, First Edition, 1416 AH.
116- Siyar A'lam Al-Nubala, Al-Dhahabi, Edited by a group of scholars, Muassasat Al-Risalah, Beirut, Third Edition, 1405 AH.
117- Sharh I'tiqad Ahl Al-Sunnah wal-Jama'ah, Al-Lalika'i, Edited by Ahmad bin Sa'd. Dar Taybah, Saudi Arabia, Eighth Edition, 1423 AH.
118- Sharh Al-Asfahaniyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Al-Sa'wi. Maktabat Dar Al-Minhaj, First edition, 1430AH.
119- Sharh al-Risalah al-Tadmuriyyah, Falih bin Mahdi Aal-Mahdi, Islamic University of Madinah, 1413 AH.
120- Sharh al-Sunnah, Abu Al-Hasan Al-Barbahari, Dar Al-Salaf, Riyadh, Edited by Khalid bin Qasim Al-Radadi, Second Edition, 1418 AH.
121- Sharh al-Aqeedah al-Safariniyah, Muhammad bin Uthaymeen. Dar Al-Watan, Riyadh, First Edition, 1426 AH.
122- Sharh al-Aqeedah al-Tahawiyyah, Ibn Abi Al-'Izz Al-Hanafi, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, 1405 AH.

123- Sharh al-Aqeedah al-Wasitiyyah, Ibn Uthaymeen, Dar Ibn Al-Jawzi, Dammam, Edited by Sa'd Al-Sumail, 1425 AH.
124- Sharh al-Aqeedah al-Wasitiyyah, Sheikh Muhammad Khalil Al-Haras, Dar Al-Hijrah, Khobar, 1415 AH.
125- Sharh Hadith al-Nuzul, Ibn Taymiyyah, Edited by Sheikh Al-Albani, Al-Maktab Al-Islami, Beirut.
126- Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Battal, Edited by Yasir bin Ibrahim. Maktabat Al-Rushd, Riyadh, Second Edition, 1423 AH.
127- Sharh Muskil al-Aathaar, Abu Ja'far al-Tahawi, Edited by Shu'ayb Al-Arna'ut. Mu'assasat Al-Risalah, First Edition, 1415 AH.
128- Suaruh al-Aqeedah al-Tahawiyyah: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah, Hamaad Al-Hamaad, Maktabat Al-Rushd, First Edition, 1436 AH.
129- Al-Shari'ah, Abu Bakr Al-Ajurri, Edited by Adel Al-Hamdan. Dar Al-Lu'luah, Beirut, First Edition, 1442 AH.
130- Shifa' al-Alil, Ibn Al-Qayyim, Edited by Zahir Belfaqih, Dar Ata'at Al-Ilm, First Edition, 1440 AH.
131- Al-Saram Al-Manki, Ibn Abdul-Hadi, Edited by Aqil Al-Muqtari, Mu'assasat Al-Rayan, Beirut, First Edition, 1424 AH.
132- Sahih al-Bukhari, Edited by Mustafa Deeb Al-Bagha, Dar Ibn Kathir, Beirut, Third Edition, 1407 AH.
133- Sarih al-Sunnah, Ibn Jarir al-Tabari, Edited by Badr Al-Ma'tuq, Dar Al-Khulafaa, Kuwait, First Edition, 1405 AH.
134- Al-Safadiyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Maktabat Ibn Taymiyyah, Egypt, Second Edition, 1406 AH.
135- Al-Sawaa'iq Al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wal-Mu'attilah, Ibn al-Qayyim, Edited by Ali Al-Dakhil Allah, Dar Al- 'Asimah, First Edition, 1408 AH. Another edition with editing by Hussein bin Ukasha, Dar Ibn Hazm, 1442 AH.
136- Sawn al-Mantiq wal-Kalam, Al-Suyuti, Edited by Ali Sami Al-Nashar. Scanned by Maktabat Al-Baz, Mecca, n.d.
137- Tabqat al-Hanabilah, Ibn Abi Ya'la Al-Farra, Edited by Dr. Abdul Rahman Al-Uthaymeen, Al-Obeikan Library, First Edition, 1425 AH.
138- Tabqat al-Shafi'iyah, Al-Subki, Edited by Abdul Fattah Al-Halw and Mahmoud Al-Tanahi, First Edition, Matba'at Al-Babi Al-

Halabi wa-Shurakaihi.
139- Al-Arsh, Ibn Abi Shaybah, Edited by Muhammad bin Khalifah Al-Tamimi, Maktabat Al-Rushd, Riyadh, First Edition, 1418 AH.
140- 'Aqaid al-Thalathin wal-Sab'een Firqah, Abu Muhammad Al-Yamani, Edited by Muhammad Al-Zarban, Maktabat Al-'Ulum wal-Hikam, 1422 AH.
141- Al-'Aqaidiyyah wa Tafsir al-Nass al-Qur'ani, Yasir Al-Mutrafi, Markaz Namaa, First Edition, 2016 CE.
142- 'Aqidah al-Salaf, Abu Isma'il Al-Sabuni, Edited by Nasser Al-Judai', Dar Al- 'Asimah, Riyadh, Second Edition, 1419 AH.
143- Al-'Aqidah Al-Salafiyah fi Kalam Rabb al-Bariyah, Abdullah Al-Judai', Dar Al-Sumay'i lil-Nashw wal-Tawzi', Second Edition, 1416 AH.
144- Al-'Aqidah al-Tahawiyyah, Sharh wa Ta'liq Sheikh Al-Albani, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, 1398 AH.
145- 'Ilm Tabaqat al-Muhaddithin, As'ad Taym, Maktabat Al-Rushd, Riyadh, First Edition, 1415 AH.
146- 'Ulama' al-Hanabilah, Bakr Abu Zaid, Dar Ibn Al-Jawzi, Dammam, First Edition, 1422 AH.
147- 'Ulama' Najd Khilal Thamaniyat Qurun, Abdullah Al-Bassam, Dar Al- 'Asimah, Second Edition, 1419 AH.
148- 'Inayah al-Ulama' bi Kitab al-Tawhid, Abdul-Ilah Al-Shaayi', Dar Taibah, Riyadh, First Edition, 1422 AH.
149- Al-'Ayn wal-Athar, Abdul-Baqi Al-Ba'li, Edited by 'Issam Qal'aji, Dar Al-Ma'mun lil-Turath, First Edition, 1407 AH.
150- Ghayat al-Amani fil-Radd 'ala al-Nabhani, Al-Alusi, Edited by Al-Dani Zahawi, Maktabat Al-Rushd, First Edition, 1422 AH.
151- Al-Ghaniyah 'an al-Kalam wa Ahlihi, Suleiman Al-Khatibi, Dar Al-Minhaj, Cairo, 1425 AH.
152- Fatawa al-Lajnah al-'Ilmiyah al-Daimah lil-Ifta' bil-Saudiyyah, compiled by Ahmed Al-Duwaish, Idarat al-Ifta', Riyadh.
153- Fatawa al-Nabi (PBUH) fil-'Aqeedah, compiled and studied by Yusuf Al-Hammadi, Maktabat Al-Dar, Sharjah, First Edition, 1439 AH.
154- Fatawa Rasul Allah (PBUH) fi Usul al-Iman, Wisaal Al-Hasan, Master's Thesis at Imam Muhammad ibn Saud University, not published.

155- Fatawa 'Ulama' al-Malikiyyah fi Taqrir 'Aqidah Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, Fadel Noor Al-Deen, Dar Al-Tawhid, 1436 AH.
156- Fatawa Muhammad bin Ibrahim, compiled by Muhammad bin Abdul-Rahman. Matba'at Al-Hukumah, Mecca, First Edition, 1399 AH.
157- Fath al-Bari, Ibn Hajar, Edited by Ibn Baz and Muhib Al-Deen Al-Khatib, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, 1379 AH.
158- Fath Rabb al-Bariyyah bi-Talkhees al-Hamawiyyah, Ibn Uthaymeen, Dar Al-Watan, Riyadh.
159- Al-Fitan, Nu'aym bin Hammad, Edited by Samir Al-Zuhairy, Maktabat Al-Tawhid, Cairo, First Edition, 1412 AH.
160- Al-Farq Bayn al-Firaq, Abdul Qahir Al-Baghdadi, Edited by Muhi al-Din Abdul-Hamid, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, n.d.
161- Al-Fasl fil-Milal wal-Ahwa' wal-Nihal, Ibn Hazm, Edited by Muhammad Ibrahim and Abdul-Rahman Amirah, Dar Al-Jeel, Beirut, and another edition edited by Muhammad Al-Shahri, Dar Al-Fadilah, Riyadh, 1440 AH.
162- Qamus al-'Aqidah, Muhammad Ahmad Al-Hajj and Bassam Ali Al-'Amoush, Al-Akadimun lil-Nashr wal-Tawzi', Amman, 1434 AH.
163- Al-Qadr, Al-Firayabi, Edited by Abdullah Al-Mansur, Adwa' Al-Salaf, Riyadh, 1418 AH.
164- Al-Qawaid al-Kulliyah fil-Asma' wal-Sifat 'inda al-Salaf, Ibrahim Al-Buraikan, Second Edition, Dar Al-Hijrah, Thaqabah, 1414 AH.
165- Al-Qawaid al-Muthla fi Asma' Allah wa Sifatihi al-Husna, Ibn Uthaymeen, Islamic University of Madinah.
166- Al-Qawaid fi Tawhid al-'Ibadah wa-ma Yudaduhu min al-Shirk, Muhammad Ba-Jasir, Dar Al-Amajid and Dar Qurtubah, First Edition, 1438 AH.
167- Al-Qawl al-Sadid, Ibn Sa'di, Edited by Al-Murtada Al-Zain, Al-Tuhuf wal-Nafa'is Al-Dawliyah, First Edition, 1416 AH.
168- Al-Kafiyah Al-Shafiyah, Ibn Al-Qayyim, Edited by Nasser Al-Hunaini and his colleagues, 'Aalam Al-Fawaid, Second Edition, 1432 AH.
169- Kitab al-Ruh, Ibn Al-Qayyim, Edited by Ajmal Ayoub Al-Islahi, Dar 'Ata'at Al-'Ilm, Riyadh, Third Edition, 1440 AH.
170- Kitab al-Qadr, Ibn Wahb, Edited by Abdulaziz Al-'Uthaym, Dar

Al-Sultan, Mecca, 1406 AH.
171- Kashf al-Dhunun, Hajji Khalifah, Maktabat Al-Mathna, Baghdad, n.d.
172- Liqa’at al-Asr Al-Akhir bil-Masjid Al-Haram, Seventeenth Collection, 1436 AH, Dar Al-Bashair.
173- Luma'at al-I'tiqad, Ibn Qudamah Al-Maqdisi, Ministry of Islamic Affairs, Riyadh, Second Edition, 1420 AH.
174- Lawami’ al-Anwar al-Bahiyyah fi Sharh al-Durrat al-Mudiyyah, Muhammad Al-Safarini, With comments by Sheikh Sulaiman bin Sahman and Abdullah Ababatin, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, Second Edition, 1405 AH.
175- Lawa’ih al-Anwar al-Sunniyyah, Muhammad Al-Safarini, Edited by Abdullah Al-Busairi, Maktabat Al-Rushd, Riyadh, First Edition, 1415 AH.
176- Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, compiled by Abdulrahman bin Qasim, ‘Aalam Al-Kutub, Riyadh, 1412 AH.
177- Majmu' Fatawa wa Rasa’il Al-Shaykh Muhammad bin 'Uthaymeen, compiled by Fahd Al-Suleiman, Dar Al-Watan and Dar Al-Tharyaa, 1413 AH.
178- Majmu’ Fatawa wa Maqalat Mutanawwi’ah, Abdul-Aziz bin Baz, collected by Muhammad al-Shuway`ir, Dar al-Ifta', over several years.
179- Majmu`ah Rasa'il Ibn Hazm, Edited by Ihsan Abbas, al-Muassasat al-Arabiyyah lil-Dirasat wal-Nashr, Lebanon, 1980 AD.
180- Al-Mukhtar min Ahadith Sayyid al-Abrar fil-Mu’taqad al-Sahih, Muhammad al-Bu’dani, Dar Kunuz Dammaj, Yemen, 1432 AH.
181- Mukhtasar (al-Hujjah `ala Tarik al-Mahajjah, Nasr al-Maqdisi), Edited by Muhammad Ibrahim, Dar Adwa' al-Salaf, First edition, 1425 AH.
182- Mukhtasar al-Sawa'iq al-Mursalah, Ibn al-Muwsili, Edited by al-Hasan al-Alawi, Adwa' al-Salaf, First edition, 1425 AH.
183- Mukhtasar Dar’ Ta’arud al-`Aql wal-Naql, al-Hikari, PhD thesis at Umm al-Qura University, Edited by Dr. Salih bin Darbash al-Zahrani.
184- Mukhtasar Lawami` al-Anwar al-Bahiyah, Muhammad bin Salum, Edited by Zuhri al-Najjar, Muassasat al-Khafiqin,

Damascus, 1402 AH.
185- Mukhtasar Minhaj al-Sunnah, al-Dhahabi (titled al-Muntaqa min Minhaj al-I`tidal), Dar al-Ifta', Riyadh, 1374 AH.
186- Mukhtalaf al-Hadith, Ibn Qutaybah, Edited by Muhammad Zuhri al-Najjar, Dar al-Jeel, Beirut, 1403 AH.
187- Mudhakirah Minhaj al-Tasnif fi al-Aqidah, supervised by Hisham al-Siyni, compiled and organized by Abdallah al-Kabkabi, 1442 AH.
188- Mas'alah fil-Sifat, al-Khatib al-Baghdadi, Edited by Abdallah al-Judai', Majallah al-Hikmah, First issue.
189- Masa'il Harb, Edited by `Adil Aal-Hamdan, Dar al-Lu'luah, Beirut, Second edition, 1435 AH.
190- Mashaheer Ulama Najd wa Ghayrihim, Abdul Rahman Ibn Abdul Latif Aal Al-Sheikh, Dar Al-Yamama, First edition, 1392 AH.
191- Al-Masadir Al-Ilmiyyah fil-Difaa' 'an al-Aqidah al-Salafiyyah, Abdul Rahman Al-Mughrawi, Dar Al-Rayah, First edition, 1417 AH.
192- Al-Mustalahat al-Aqadiyyah fil-Quran wal-Sunnah, Tawfiq Al-Wa'i, Maktabat Al-Manar, Kuwait, n.d.
193- Ma'arij al-Qubul Sharh Sullam al-Wusul, Hafidh Al-Hakami, Dar Ibn Al-Qayyim, Dammam, First edition, 1410 AH.
194- Mu'taqad Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah fi Asma' Allah, Muhammad Al-Tamimi, Adwa' Al-Salaf, Riyadh, First edition, 1419 AH.
195- Mu'jam al-Bida', Ra'id ibn Sabri ibn Abi 'Ulfah, Dar Al-'Asimah, First edition, 1417 AH.
196- Mu'jam Alfadh al-Aqidah, 'Amir Abdullah Falih, Maktabat Al-Obeikan, Riyadh, 1417 AH.
197- Mu'jam Mustalahat al-'Ulum al-Shar'iyyah, Ministry of Islamic Affairs, Saudi Arabia, Second edition, 1439 AH.
198- Ma'rifat al-Naskh wal-Suhuf al-Hadithiyyah, Bakr Abu Zaid, Dar Al-Rayah, First edition, 1412 AH.
199- Maqalat al-Islamiyyin, Al-Ash'ari, Edited by Helmut Ritter, Dar Franz Steiner Verlag, Baden, Third edition, 1400 AH.
200- Maqalat al-Tanahi, compiled by Muhammad Al-Tanahi and Muhammad Al-'Ajmi, Dar Al-Bashair Al-Islamiyyah, First edition, 1422 AH.

201- Al-Milal wa al-Nihal, Al-Shahristani, Edited by Muhammad Hashmat Al-Hashimi, Dar Al-Fadhilah, Riyadh, 1440 AH.
202- Munadharat Ibn Taymiyyah al-'Aqadiyyah, Abdullah bin Muhsin Al-Ghamidi, Maktabat Al-Rushd, First edition, 1441 AH.
203- Munadharat al-Razi fi-ma Wara' al-Nahr, Edited by Abdul Fattah Khalif, Dar Al-Mashriq, Beirut, n.d.
204- Al-Munadharat al-'Aqadiyyah li Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah, Haitham Al-Humari, Dar Al-Nashir Al-Mutamayyiz, First edition, 1440 AH.
205- Munadharat Ahl al-Sunnah li As'hab al-Firaq al-Daallah, Azizah Al-Sa'idi, Dar Al-Nashir Al-Mutamayyiz, First edition, 1438 AH.
206- Munadharah Ibn Taymiyyah li-Taifah al-Rifa'iyyah, with commentary by Abdul Rahman Damashqiya, Maktabat Ibn Taymiyyah, 1409 AH.
207- Al-Munadharah al-Taqririyyah Bayn al-Sheikh Rahmat-Allah wal-Qiss Bifendar, Abu Al-Sa'd, Matba'at Al-Jablawi, First edition, 1405 AH.
208- Munadharah Ja'far al-Sadiq li-Rafidi, Edited by Ali Al-Shibil, Dar Al-Watan, then Maktabat Al-Rushd, n.d.
209- Minhat al-Qarib al-Mujib fil-Radd 'ala 'Ubbad al-Salib, Abdul Aziz Aal-Mu'amar, Edited by Muhammad Al-Sakkakir, General Secretariat for Celebrating the Centenary of the Kingdom, 1419 AH.
210- Al-Mandhumat Al-'Aqadiyyah 'Inda Ahl Al-Sunnah wal-Jama'ah Hatta Nihayat al-Qarn Al-Thamin Al-Hijri; Jama'an wa Dirasah, Khalid bin Abdul Aziz Al-Nimr, Waqfiyyah Al-Tahbir and Dar Kunuz Ishbiliya, Riyadh, First edition, 1439 AH.
211- Manduimat Ahl Al-Sunnah wal-Jama'a Al-'Aqadiyyah fil-Radd 'ala al-Mukhalifin fil-Qarn Al-Rabi' Ashar Al-Hijri Jama'an wa Dirasah, Najlaa bint Abdul Rahman Al-Qahtani, Academic thesis at King Saud University, not published.
212- Mandhumat Ahl Al-Sunnah wal-Jama'ah Al-'Aqadiyyah min al-Qarn Al-Tasi' Hatta al-Qarn Al-Thalith 'Ashar Al-Hijri Jama'an wa Dirasa, Jamshaid Ghulam Ali Rakhshani, Academic thesis at King Saud University, not published.
213- Mandhumat Ahl Al-Sunnah wal-Jama'a fi Taqrir al-I'tiqad fil-

Qarn Al-Rabi' Ashar Al-Hijri; Jama'an wa Dirasah, Khamis bin Rida Al-Hamad, Dar Kunuz Ishbiliya, Riyadh, First edition, 1440 AH.

214- Mandhumah Ibn Taymiyyah fil-Qadr ma'a Sharhiha lil-Tufi, Nur Al-Ihsan, Dar Asfaar, First edition, 1438 AH.

215- Minhaj al-Ta’sis wal-Taqdis, Abdul Latif bin Abdul Rahman Aal Al-Sheikh, Dar Al-Hidayah, Riyadh, 1407 AH.

216- Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad ibn Saud University, 1406 AH.

217- Manhaj al-Jadal wal-Munadharah, Dr. Uthman Ali Hassan, Dar Ishbiliya, 1420 AH.

218- Manhaj Ahl Al-Sunnah fi Tadwin 'Ilm al-'Aqida, Nasser Al-Hunaini, Markaz al-Fikr al-Mu’asir, Riyadh, First edition, 1431 AH.

219- Mawsu'at al-Adyan al-Muyassarah, edited by Ahmad Rateb ‘Armosh, Dar Al-Nafa'is, Beirut, First edition, 1422 AH.

220- Mawsu'at al-'Aqidah, a group of researchers under the supervision of Prince Dr. Saud bin Salman, Jam’iyyat al-Aqadiyyah, Al-Madinah and Dar Al-Tawhid, Riyadh, First edition, 1439 AH.

221- Al-Naqd 'ala al-Mirrisi, Uthman Al-Darimi, Edited by Rashid Al-Almaa'i, Maktabat Al-Rashd, Riyadh, First edition, 1418 AH.

222- Al-Naqd 'ala al-Mirrisi, Uthman Al-Darimi, Edited by Rashid Al-Almaa'i, Maktabat Al-Rashd, Riyadh, First edition, 1418 AH.

223- Al-Nukat al-Daalah 'ala al-Bayan, Al-Karji, Edited by Ali Al-Tuweijri and his colleagues, Dar Ibn Al-Qayyim, First edition, 1424 AH.

224- Al-Nihaya fi al-Fitn wa al-Malahim, Ibn Kathir, Edited by Abdullah Al-Turki, Dar Hjr, Cairo, First edition, 1418 AH.

225- Nuniyyat al-Qahtani, Abu Muhammad; Al-Qahtani Al-Andalusi, corrected by Muhammad bin Ahmad Sayyid, Al-Sawadi, Jeddah, 1409 AH.

226- Hidayat al-Hayara fi Ajwibat al-Yahud wal-Nasara, Ibn Al-Qayyim, Dar 'Ata'at Al-'Ilm, Fourth edition, 1440 AH.

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

طرق التدوين في علم العقيدة عند أهل السُّنَّة والجماعة..... ١٣
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ١٥
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ١٦
المقدمة..... ١٧
التمهيد: المراحل التي مرَّت بها تدوين العقيدة..... ٢٣
المبحث الأوَّل: تدوين العقائد السَّلفيَّة مجردة عن الدليل..... ٢٩
المبحث الثاني: تدوين العقائد السلفيَّة مقرونة بأدلتها من الكتاب والسُّنَّة..... ٣٤
المبحث الثالث: الكتابة في موضوع محدَّد..... ٣٧
المبحث الرَّابع: الكتابة الشاملة لجملة من المسائل العقديَّة..... ٤١
المبحث الخامس: كتابة الردود على المخالفين..... ٤٤
المبحث السَّادس: الكتابة في تحقيق النقل عن السَّلف وتحريره.... ٦٦
المبحث السَّابع: كتابة القواعد والضوابط والأصول الكليَّة للعقائد ٦٨
المبحث الثامن: شرح بعض كتب العقيدة السلفيَّة..... ٧٢
المبحث التاسع: كتابة الحواشي والتعليقات على بعض كتب العقيدة..... ٧٦
المبحث العاشر: اختصار وتلخيص بعض كتب العقيدة..... ٧٨

المبحث الحادي عشر: نظم العقائد السلفيَّة شعرًا..... ٨١
المبحث الثاني عشر: كتابة أجوبة على الشبهات الواردة على الأدلة النقليَّة والعقليَّة..... ٨٦
المبحث الثالث عشر: الكتابة في الفرق والأديان والمذاهب..... ٨٩
المبحث الرَّابع عشر: تدوين الفتاوى العقديَّة..... ٩٦
المبحث الخامس عشر: كتابة التفسير العقدي..... ١٠٠
المبحث السَّادس عشر: جمع أحاديث العقيدة مبوبة على مسائل العقيدة..... ١٠٤
المبحث السَّابع عشر: الكتابة في طبقات علماء العقيدة..... ١٠٧
المبحث الثامن عشر: تدوين مصطلحات العقيدة وفروقها وتقاسيمها..... ١١١
المبحث التاسع عشر: كتابة موسوعات عقديَّة على الطريقة الحديثة..... ١١٥
المبحث العشرون: تدوين تاريخ علم العقيدة..... ١١٧
المبحث الحادي والعشرون: التحقيق العلمي للكتب التراثيَّة العقديَّة..... ١٢١
المبحث الثاني والعشرون: الكتابة العلمية الحديثة في الجامعات والمراكز البحثيَّة..... ١٢٥
الخاتمة..... ١٣٠
فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ١٣٣

فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ١٥٧
فهرس الموضوعات..... ١٧٢

متعلَّقات القَدْرِ المشترك في باب الصفات

- دراسة تحليليَّة -

Relating to al-Qadr al-Mushtarak in the chapter of [Allah's] Attributes

- an Analytical Study -

إعداد :

د / فهد بن كريم بن محمد الأنصاري

أكاديمي سعودي، أستاذ مشارك بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة في كليَّة العلوم والآداب بالمخواة بجامعة الباحة

Prepared by :

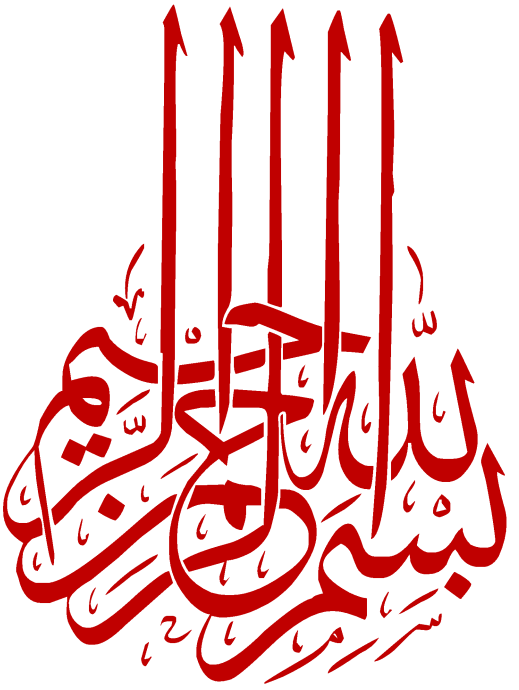
Dr. Fahd bin Kareem bin Mohammad Al-Ansari

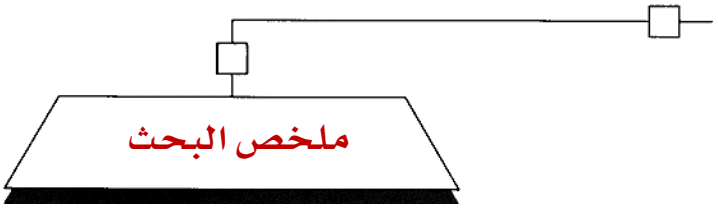
Saudi academic, associate professor in the Department of Islamic Studies at the College of Science and Arts in Al-Makhwah at the University of Al-Baha

Email: Fahad1569@hotmailcom

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٢/٢٩هـ	25/9/2022 CE		١٤٤٤/٧/١٧هـ	8/2/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-002			

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



عنوان البحث: متعلقات القدر المشترك في باب الصفات – دراسة تحليليَّة –.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى الكشف عن الاختلاف الحاصل في الأسماء والصفات، وأنه جاء من جهة الاشتراك اللفظي ومتعلقاته.

وقد جاء البحث في تمهيد بين فيه أهمية الألفاظ والمصطلحات في باب الصفات.

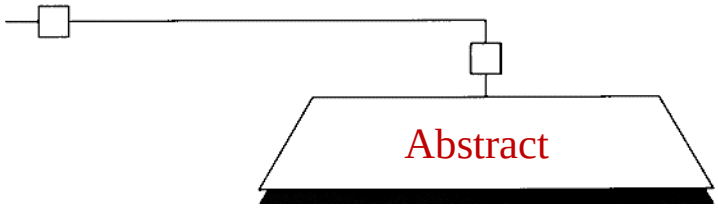
ومبحثين: الأول: في المراد بالقدر المشترك وحقيقته باب في الصفات.

والثاني: في متعلقات القدر المشترك بين في علاقة القدر المشترك بكل من التفويض، والمتشابه، والكيفية، والتنزيه، والتجسيم، والتشبيه.

ثم ختم البحث بخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات ومن النتائج: أهمية العناية بالقدر المشترك في باب الصفات، وأنَّ محور الخلاف القائم إنما هو من جهة اللبس فيه، وأنَّ الإهمال في هذا الباب يؤدي إلى مفاسد خطيرة في ديننا أهمها نسبة الغلط والانحراف إلى نصوص الوحيين.

وأمَّا التوصيات؛ فإنَّ الدراسات في هذا الباب لا تزال شحيحة؛ ولذا يحث الباحث بالمزيد من الأبحاث في هذا الباب سواء في باب الأسماء والأحكام، أو في باب القدر، بل وأثر اللبس في القدر المشترك في انحراف الطوائف الإسلاميَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: (متعلَّقات – القَدْرُ – المشترك – الصفات).



Title: " Relating to al-Qadr al-Mushtarak in the Chapter of Allah's Attributes - An Analytical Study".

Research Objectives: This study aims to uncover the differences in the chapters of Divine Names and Attributes, which arise from the common linguistic factor its related matters.

The research begins by emphasizing the significance of terminology in the domain of Divine Attributes.

The study is divided into two main sections:

The first section addresses the meaning of al-Qadr al-Mushtarak and its reality in the context of Divine Attributes.

The second section explores the various aspects related to al-Qadr al-Mushtarak, including their relationship with delegation (Tafweed), unspecific meanings (Mutashabih), modality (Kayfiyyah), transcendence (Tanzih), anthropomorphism (Tajsim), and similitude (Tashbih).

The research concludes by summarizing the key findings and recommendations. Among the findings is the importance of paying attention to al-Qadr al-Mushtarak in the realm of Divine Attributes. It highlights that the core of existing disputes lies in the ambiguity within this context and that neglecting this area leads to serious deviations in our religious beliefs, primarily through misinterpretation and deviating away from the texts of revelation.

As for the recommendations, the research emphasizes the scarcity of studies in this area, encouraging further research in both the domain of Divine Names and rulings as well as Divine Decree. Verily, misinterpretations in al-Qadr al-Mushtarak have led to the deviance of Islamic sects.

Keywords: (Related Matters - Factor - Common - Attributes).

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمَّا بعد:

فإنَّ الاختلاف في الأصول والفروع في أمَّة الإسلام ماض إلى أن تقوم الساعة قدرًا كونيًّا لا محيص عنه، بداية من جيل الصحابة وانبثاق أول الفرق إلى الساعة، سواء في عقيدتها أو شريعتها أو منهجها لغايات يعلمها الله ﷻ، قد يظهر بعضها وقد يعلمها بعض الخلق دون البعض.

ولعل من تلك الغايات المدرجة في رحم ذلك الاختلاف؛ أن يقام حق الجهاد بالحرف والكلمة المناط بأهل العلم على وجهه والتواصي بالحق بين أبناء الملة.

ومن الاختلاف القائم في أمَّة الإسلام الاختلاف في صفات الله ﷻ بين إثبات ونفي، وما يكون لله وما ينزه عنه.

والمتأمل يجد أنَّ أكثر الاختلاف الحاصل فيه إنما هو من جهة القدر

المشترك ومتعلقاته(١)، ورغم أهمية المسألة إلَّا أنَّ الناظر في الأطروحات العلمية المعاصرة يرى القصور في المسألة من جهة الدراسة حيث لم تؤخذ دراسات فيها حسب علمي(٢).

وحيث إنَّ أصل المسألة التي حصل بسببها النزاع في باب الصفات من جهة المثبتين والنافين هو متعلقات اللفظ المشترك، ولقلة الكتابة في هذا الباب على حدة وعوز المكتبة الإسلامية جاء هذا البحث؛ متعلقات القدر المشترك في باب صفات الله ﷻ دراسة تحليلية. وقد جاء في مقدمة بينتُ فيها أسباب اختيار الموضوع، وتمهيد بينتُ أهمية الألفاظ والمصطلحات في باب الصفات، ومبحثين:

المبحث الأوَّل: المراد بالقدر المشترك.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة القدر المشترك في الصفات.

المطلب الثاني: الفرق بين حقيقة المعنى وأصل المعنى.

المطلب الثالث: الوجود الذهني والوجود الخارجي.

---

(١) انظر: الرد على الجهمية والمعطلة للإمام أحمد (١٠٥) منهاج السُّنة لابن تيمية (٦٥/٢) (٥٢٦/٣) مسألة في توحيد الفلاسفة لابن تيمية (٣٧) الايمان لابن تيمية (٣١٧) ابن تيمية السلفي للهراس (٨١).

(٢) أخذت رسالة علمية بجامعة أم القرى لزميلنا الدكتور/ عبد الرحمن العايد بعنوان القدر المشترك في معاني الصفات بين أهل السُّنة ومخالفيهم وهي رسالة ماجستير غير أنَّ الباحث في رسالته لم يتطرق أبدًا إلى متعلقات اللفظ المشترك؛ أصل بحثنا وصلبه.

المبحث الثاني: متعلقات القدر المشترك.

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: علاقة القدر المشترك بالتفويض.

المطلب الثاني: علاقة القدر المشترك بالمتشابه.

المطلب الثالث: علاقة القدر المشترك بالكيفية.

المطلب الرابع: علاقة القدر المشترك باللفظ الظاهر.

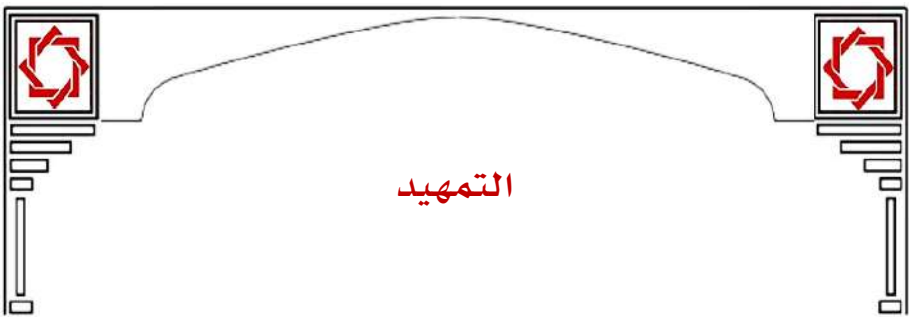
المطلب الخامس: علاقة القدر المشترك بالتنزيه.

المطلب السَّادس: علاقة القدر المشترك بالتجسيم.

المطلب السابع: علاقة القدر المشترك بالتشبيه.

ثم ختمت البحث بخاتمة بها أهم النتائج والتوصيات، وفهارس لأهم المراجع والموضوعات، وقد سلكت فيه المنهج المتبع في التخريج والترقيم.

وقد انتهجت في البحث الحياد والتحليل، نسأل الله ﷻ أن يتممه بخير وأن ينفع به الأمَّة، وأن يردها إلى حياض الحق وطريق سيد المرسلين نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين.



التمهيد

من المعلوم أنَّ من أعظم ما افترضه الله على عباده معرفة شرعه ودينه الذى بعث به محمدًا ﷺ، ولا تتم هذه المعرفة إلَّا بمعرفة ما دلت عليه هذه الشرعة من المعاني والحدود التي هي من الدِّين.

وهذه الحدود معرفتها من الدِّين في كل لفظ هو في كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ إذ بها تعرف الشرائع والأحكام؛ ولهذا ذم الله ﷻ من لم يعرف هذه الحدود بقوله ﷻ: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾﴾ [سورة التوبة:٩٧](١).

وبمعرفة حدود ومعاني ومصطلحات الكتاب والسُّنة تعرف حقيقة الشرعة المحمدية بل ومصطلحات كل فن وما أراد أصحابه به ليرفع باب الالتباس والإشكالات الحاصلة بتنوع مراد كل قوم(٢).

وقد اهتم الكتاب والسُّنة النبوية بموضوع المصطلح لعظيم أثره فقال

---

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني (٢/٥٠٥).

(٢) انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية (٥٧) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة لسعود العتيبي (٦).

وَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤﴾ [سورة البقرة:١٠٤]؛ لخطورة الكلمة وأهميتها ولما تتضمنه من إيهام الخير والشر.

وقد كان من طريقة السلف والأئمَّة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون ألفاظها الشرعية، وينأون عن الألفاظ المبتدعة في أبواب الدِّين، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحمل الحق والباطل استفصلوا معناه وتوقفوا في لفظه ونسبوه للبدعة حماية لجناب الشريعة وسدًّا لباب الاختلاف(١).

وكثرة الاختلاف والالتباس ونسبة الغلط لنصوص الوحيين فينصر الباطل ظنًّا أنه الحق، ويرد الحق ظنًّا أنه الباطل إنما بسبب الألفاظ المبتدعة المجملة؛ لما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة. يقول ابن تيمية: «ومن أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله ﷺ أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»(٢).

ومع دخول المصطلحات المحدثة والألفاظ المجملة التي تشتبه معانيها في جملة البدع المنهي عنها فإنَّ من آثارها السيئة؛ إثارة الحيرة والشك

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/٢٥٤).
(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٢/١٠٦) وانظر: درء التعارض لابن تيمية (١/٢٧١).

والاضطراب(١).

فعليك بالتفصيل والتمييز فالإ ... طلاق والإجمال دون بيان
قد أفسدا هذا الوجود وخبطا الـ ... أذهان والآراء كل زمان(٢)

والمقصود أنَّ من أعظم ما ينبغي أن يتنبه له في هذا الباب العناية بتحرير المصطلحات وسبر معانيها لا سيما إن لم ينطق بها نصوص الشرع حتىٰ لا يلتبس الحق بالباطل.

(١) المصدر السابق بتصرف يسير (١/٢٧٥)

(٢) نونية ابن القيم المسماة بالكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (٢/٢٣٧).

المبحث الأوَّل:

المراد بالقدر المشترك

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: حقيقة القدر المشترك في الصفات

المطلب الثاني: الفرق بين حقيقة المعنى وأصل المعنى

المطلب الثالث: الوجود الذهني والوجود الخارجي

المطلب الأوَّل:
حقيقة القدر المشترك في الصفات

أوَّلًا: الألفاظ تنقسم إلى قسمين:

ألفاظ مختلفة في اللفظ، وألفاظ متفقة.

فالأول: الألفاظ المختلفة في اللفظ؛ وهي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الألفاظ المترادفة؛ وهي مختلفة الألفاظ والمعنى واحد. كالجلوس والقعود، وأقبل وأتى عند من يجعلهما مترادفين.

الثاني: الألفاظ المتباينة؛ وهو ما اختلفت ألفاظها ومعانيها كالسماء والأرض.

الثالث: الألفاظ المتكافئة؛ وهي ما تتفق من وجه وتختلف من وجه؛ كالصارم والمهند، فهي ليست متباينة كالسماء والأرض، ولا متماثلة كالجلوس والقعود(١).

القسم الثاني: الألفاظ المتفقة؛ وهي ثلاثة أنواع:

النوع الأوَّل: المشترك اللفظي؛ وهو المتفق في اللفظ، المتباين في المعنى كل التباين؛ فلا اشتراك فيه بوجه، كلفظ: العين المقول على الباصرة،

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (٢٥٣) مجموع الفتاوى (١١ / ١٤٤) (٢/ ٤٢٧).

والجارية، والذهب، فاللفظ واحد والمعاني متباينة كل التباين. وكلفظ: سهيل المقول على الكوكب، وعلى رجل اسمه سهيل، ونحو ذلك من الألفاظ فالمشترك هو اللفظ الواحد يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا(١).

النوع الثاني: المتواطئ؛ وهو الكلي الذي يكون حصول معناه، وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان، فهو له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية.

فهو متفق في اللفظ والمعنى؛ فالإنسان يطلق على زيد وعمرو بالسوية، والحيوان يطلق على الأسد والفرس بالسوية، فالمتواطئ: كلية تدل على أفرادها بالسوية، من غير تباين في المعنى ولا في اللفظ(٢).

النوع الثالث: المشكك، أو المتفق؛ وهو الكلي الذي لم يتساوَ صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى من البعض الآخر(٣).

فالمشكك هو ما كان موضوعًا لأمر عام مشترك بين الأفراد، لا على السواء بل على التفاوت، كالوجود بالنسبة إلى الواجب الوجود، والممكن

---

(١) انظر: معيار العلم للغزالي (٨١) التعريفات (٢٧٤) المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٣٧٦/٢).

(٢) انظر: معيار العلم للغزالي (٨١) التعريفات (٥٧)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٣٣٤/٢، ٣٧٨).

(٣) انظر: معيار العلم (٨٢ – ٨٣) التعريفات (٢٧٦) المعجم الفلسفي لصليبا (٣٧٨/٢ – ٣٧٩).

الوجود.

وهو من نوع الاشتراك المعنوي، واختلف فيه هل هو نوع من المتواطئ أو غيره؟ والراجح الذي عليه المحققون أنَّ المشكك ليس خارجًا عن جنس المتواطئ، إذ واضع اللغة إنما وضع اللغة بإزاء القدر المشترك، وإن كانت نوعًا مختصًّا من المتواطئة، فلا بأس بتخصيصها بلفظ؛ ولذلك كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم، بل لفظ المتواطئ يتناول ذلك كله، فهو إذا قسيم المتواطئ الخاص الذي هو قسم من أقسام المتواطئ العام(١).

وسميت هذه الأنواع مشككة لتشكك المستمع فيها: هل هي من قبيل الأسماء المتواطئة، أو من قبيل المشتركة في اللفظ فقط؟.

فعلى هذا يكون الاشتراك إمَّا لفظيًّا أو معنويًّا، وإذا ما قلنا: إنَّ المتواطئ من جنس المشترك المعنوي فيكون التقسيم حينئذ ثنائيًّا؛ إمَّا اشتراك لفظي فقط، أو اشتراك معنوي تتفاضل فيه أفراده وهو المشكك أو تتساوى فيه أفراده وهو المتواطئ.

ثانيًا: تعريف القدر المشترك.

القدر المشترك هو معنى كلي ذهني يدل عليه اللفظ قبل الإضافة والتخصيص، ويشترك أفراده في جنسه وأصله مع اعتقاد التفاضل فيما بين أفراده، ويسمى أصل المعنى وأصل الحقيقة، وهو في باب الصفات: الاشتراك

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ١٤٤) (٢/ ٤٢٧) (٨/ ١٤٥ – ١٤٧) (٥/ ١٠٥).

في معنى الاسم والصفة المقولة على الرب ﷻ وعلى غيره، وهو ما نفهمه من لغة التخاطب التي نزل بها الوحي، وهو اشتراك بين الأسماء والصفات في أصل المعنى، مع التفاضل والتباين في الحقيقة والكنه(١).

ثالثًا: أهمية القدر المشترك.

تظهر أهمية إدراك القدر المشترك من اعتبارات عدة منها:

١- أنَّ المخاطب لا يفهم المعاني المعبر عنها باللفظ إلَّا إذا عرف عينها، أو ما يناسب عينها، ويكون بينها قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى، وإلَّا فلا يمكن تفهيم المخاطبين بدون هذا قط.

٢- أنه لم يكن لنا فهم الشريعة المحمدية إلَّا بالقدر المشترك؛ فالرسول ﷺ جاء بأمور لم تكن معروفة قبل ذلك، وليس في لغتهم لفظ يدل عليها بعينها، وأتى بألفاظ تناسب معانيها تلك المعاني، وجعلها أسماء لها، فيكون بينها قدر مشترك، كالصلاة والزكاة والصوم والإيمان والكفر. وقد يكون الذي يخبر به الرسول ﷺ لم يدركوا مثله الموافق له في الحقيقة من كل وجه، لكن في مفرداته ما يشبه مفرداتهم من بعض الوجوه، كما إذا أخبرهم عن الأمور الغيبية المتعلقة بالله واليوم الآخر، فلا بد أن يعلموا معنًى مشتركًا، وشبهًا بين مفردات تلك الألفاظ، وبين مفردات ألفاظ ما علموه في الدنيا

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩٥/٩) صفة النزول ورد الشبهات حولها لعبد القادر الغامدي (٣٤٦) مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين لسليمان الغصن (٧٣) دراسات في الصفات الإلهية في الأروقة الحنبلية لعلاء حسن (٤٥).

بحسهم وعقلهم، فإذا كان ذلك المعنى الذي في الدنيا لم يشهدوه بعد، ويريد أن يجعلهم يشهدونه شهادة كاملة، ليفهموا به القدر المشترك بينه وبين المعنى الغائب أشهدهم إياه، وأشار لهم إليه(١).

٣- أنَّ بالقدر المشترك تقوم مقاصد الناس ومخاطباتهم فيما بينهم، وبه يعرفون ما غاب عنهم، إذ الأمور الغائبة لا تعرف إلَّا:

-بإدراك الإنسان المعاني الحسية المشاهدة.

-عقله لمعانيها الكلية.

-تعريف الألفاظ الدالة على تلك المعاني الحسية المعقولة.

فهذه المراتب الثلاث لا بد منها في كل خطاب، فإذا أخبرنا عن الأمور الغائبة، فلا بد من تعريفنا للمعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة، والاشتباه الذي بينهما وذلك بتعريفنا الأمور المشهودة، ثم إن كانت مثلها لم يحتج إلى ذكر الفارق. وإن لم يكن مثلها، بين بذكر الفارق، بأن يقال: ليس ذلك مثل هذا، ونحو ذلك، وإذا تقرر انتفاء المماثلة، كانت الإضافة وحدها كافية في بيان الفارق، وانتفاء التساوي لا يمنع من وجود القدر المشترك؛ الذي هو مدلول اللفظ المشترك، وبه صرنا نفهم الأمور الغائبة. ولولا المعنى المشترك ما أمكن ذلك قط(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وتمام الكلام في هذا الباب: أنَّا لا

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (١/٦٤).

(٢) انظر: المصدر السابق.

نعلم ما غاب عنَّا إلَّا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنَّا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا، لم نفهم ما قيل لنا إلَّا بمعرفة المشهود لنا، فلولا أنَّا نشهد من أنفسنا جوعًا وعطشًا، وشبعًا وريًّا، وحُبًا وبغضًا، ولذةً وألمًا، ورضًا وسخطًا، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك. فلا بد فيما شاهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو: مسمى اللفظ المتواطئ، فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطئة، نفهم الغائب لنا ذلك، لم نعلم إلَّا ما نحسه ولم نعلم أمورًا عامة، ولا أمورًا غائبة عن إحساسنا الباطن والظاهر؛ ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره، لم يعرف حقيقته»(١).

ومنها: أنَّ ما أخبر الله ﷻ عنه مما يكون في الدار الآخرة من النعيم والعذاب، وما أخبرنا مما يؤكل ويشرب وينكح ويفرش وغير ذلك لا يفهم إلَّا بوجود القدر المشترك، فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا لم نفهم ما وعدنا به، ونحن نعلم من ذلك أنَّ تلك الحقائق ليست مثل هذه. فبين هذه الموجودات في الدنيا وتلك الموجودات في الآخرة مشابهة وموافقة واشتراك من بعض الوجوه، وبه فهمنا المراد وأحببناه ورغبنا فيه، أو أبغضناه ونفرنا منه وبينها مباينة ومفاضلة، لا يقدر قدرهما في الدنيا، وهذا من التأويل الذي لا

(١) مجموع الفتاوى (٥/٣٤٦).

نعلمه نحن، بل يعلمه الله ﷻ(١).

ومنها: وهو أعظمها أنَّ الله ﷻ يعرف من جهتين: من جهة آلائه وبديع مخلوقاته، ومن جهة ما دلت عليه أسماؤه وصفاته من معانٍ، وهي أعظمها. ولا يمكن إدراك معانيها على الوجه الموجب لتعظيمه ﷻ إلَّا بإدراك معنًى مشتركًا كليًّا يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة، ما به نفهم ونثبت هذه المعاني لله وإلَّا لم نكن قد عرفنا عن الله شيئًا ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم ولا معرفة ولا محبة ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه. فإنَّ جميع هذه الأمور لا تكون إلَّا مع العلم، ولا يمكن العلم إلَّا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا(٢).

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية (١٠٤ – ١٠٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (١١١) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (١ / ٣٨٢) منهاج السُّنة (٢/ ١١٠ – ١١٢)، وشرح العقيدة الطحاوية (١/ ٥٧).

المطلب الثاني:
الفرق بين حقيقة المعنى وأصل المعنى

من الضروري أن يعرف أنَّ ثمَّة فرق بين حقيقة المعنى وأصله، إذ كثير من النزاع الحاصل في هذا الباب هو عدم التفريق بين حقيقة المعنى وأصله، وتصور أنهما بمعنى واحد وأنَّ التعبير بأحدهما يغني عن الآخر إذ لا يعدو الأمر في ظنه؛ أن يكونا لفظين مترادفين، والأمر في الحقيقة ليس كذلك بل حقيقة المعنى مغايرة لأصل المعنى ويمكن تفصيل ذلك ببيان كل منهما:

-فحقيقة المعنى يراد به ما يؤول إليه المعنى، وذاته التي يرجع إليها، وهذا كقول القائل: هذا الرجل لم أَرَ في معناه مثله، فلفظة معناه هنا يراد بها كنهه وذاته وكيفيته، وهذا المعنى يشمل الكيفية ولا بد.

-ولذلك نجد أنَّ معنى اليد في المعاجم هي العضو من الكتف إلى أطراف الأصابع؛ لأنَّ هذه المعاني يراد بها أو وضعت لحقيقة المعنى لا مطلق المعنى. وهو ضمن معاني التأويل المنفي في صفات الله ﷻ الذي يراد به حقيقة المعنى وكنهه وكيفيته(١).

-وأمَّا أصل المعنى: فهو القدر المشترك الذي إذا أطلق فهم منه معنى

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (٢٠).

من المعاني يتبادر إلى الذهن، وهو المعنى العام أو الكلي في المطلق، وبه تتميز كل صفة عن نظيرتها عند إضافتها للموصوف، فإذا علمنا أنَّ الله كلم موسى عليه السلام سبق إلى ذهنك معنى مغايرًا عما إذا قلت ينزل أو يخلق أو يأتي. وهو ينطبق كذلك على المخلوق؛ فكلامه يغاير مشيه وضحكه وبكاءه.

-وهذه التفرقة معلومة بالضرورة في بداهة العقل والفطرة والشرع والحس، ما لم يلقن الإنسان عقيدة بعينها تخالف هذه الضرورة، فهو على فهم هذا القدر الكلي المجمل، وهذا القدر هو الذي ينازع فيه الطوائف في باب الصفات.

قال الإمام عبد الرزاق الصنعاني: «سمعت ابن جريج يقول: وغضب في شيء، فقيل له: أتغضب يا أباخالد؟ فقال: قد غضب خالق الأحلام، إنَّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ [سورة الزخرف:٥٥]؛ أغضبونا»(١).

ويقول الإمام ابن خزيمة في رده زعم من زعم التشبيه في إثبات الصفات وأنَّ ثمَّة فرق بين حقيقة المعنى وأصله في هذا الباب: «نقول: لو شبه بعض الناس: يد قوي الساعدين شديد البطش، عالم بكثير من الصناعات، جيد الخط، سريع الكتابة، بيد ضعيف البطش، من الآدميين، خلو من الصناعات والمكاسب، أخرق، لا يحسن أن يخط بيده كلمة واحدة، أو شبه يد من ذكرنا أوَّلًا بالقوة والبطش الشديد، بيد صبي في المهد، أو كبير هرم،

(١) تفسير عبد الرزاق (١٧٨/٣).

يرعش، لا يقدر على قبض، ولا بسط، ولا بطش أو نقول له: يدك شبيهة بيد قرد، أو خنزير، أو دب، أو كلب، أو غيرها من السباع، أمَّا ما يقوله سامع هذه المقالة - إن كان من ذوي الحجا والنهى -: أخطأت يا جاهل التمثيل، ونكست التشبيه، ونطقت بالمحال من المقال، ليس كل ما وقع عليه اسم اليد جاز أن يشبه ويمثل إحدى اليدين بالأخرى، وكل عالم بلغة العرب، فالعلم عنده محيط: أنَّ الاسم الواحد قد يقع على الشيئين مختلفي الصفة، متباييني المعاني، وإذا لم يجز إطلاق اسم التشبيه، إذا قال المرء لابن آدم، وللقرد يدان، وأيديهما مخلوقتان، فكيف يجوز أن يسمى مشبهًا من يقول لله يدان، على ما أعلم في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ، ونقول: لبني آدم يدان، ونقول: ويدا الله بهما خلق آدم، وبيده كتب التوراة لموسى عليه السلام، ويداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء، وأيدي بني آدم مخلوقة»(١).

فالاسم الواحد يقع على شيئين مختلفي الصفة متباييني المعاني مع اجتماعهما في أصل الصفة؛ وهذا فيه تباين المعاني عن كلا الصفتين سواء في حق المخلوقين أو حق الباري جل جلاله.

ويقول أيضًا: «وكل من فهم عن الله خطابه: يعلم أنَّ هذه الأسامي التي هي لله سبحانه وتعالى أسامي، بين الله ذلك في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ، مما قد أوقع تلك الأسامي على بعض المخلوقين، ليس على معنى تشبيه المخلوق

(١) التوحيد لابن خزيمة (١/١٩٦).

بالخالق، لأنَّ الأسامي قد تتفق وتختلف المعاني»(١).

ويقول ابن منده في هذا المعنى: «فتسمى ﷻ بالسميع البصير، وسمى عبده سميعًا بصيرًا، فاتفقت الأسماء واختلفت المعاني؛ إذ لم يشبه من جميع الجهات»(٢).

فالاشتراك حاصل ضرورة في أصل المعنى لا حقيقته؛ لأنه ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى: ١١].

(١) المصدر السابق (٧٩-٨٠)

(٢) التوحيد (١/٢٥٦).

المطلب الثالث:

الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي

من المسائل المهمة التي سبق التنبيه إليها أنَّ القدر المشترك إنما وجوده وجود ذهني لا حقيقة له في الخارج، ليميز الشيء به ويدرك. والوجود الذهني أوسع من الوجود الخارجي؛ لأنه يشمل الموجودات والمعدومات والممتنعات كذلك(١).

وما يقدره الذهن من ماهية ووجود لا يخرج من ثلاثة أشياء:

١-العلم بحقيقة الأشياء العينية في الواقع الخارجي وصورتها كالعلم بوجود كتاب معين مثلًا وتقديره له.

٢-العلم بالكليات وهو القدر المشترك بين الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي كتصور إنسان وحيوان وما شابه ذلك.

٣-تصورات وافتراضات لا وجود لها ولا حقيقة في الواقع كتخيل رجل يمشي على عينيه أو أنفه أو أنَّ للعالم خالقين.

يقول شيخ الإسلام: «ومن المعلوم أنَّ مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج، تارة بأن لا يوجد ما يطابقه

(١) انظر: مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١٩/٤).

وهو الوهم. وتارة مع وجود ما يطابقه؛ كمطابقة الاسم للمسمى، والعلم للمعلوم؛ وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج، ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية)(١)، «وأمَّا تقدير شيء لا يكون في الذهن ولا في الخارج فممتنع؛ وهذا التقدير لا يكون إلَّا في الذهن كسائر تقدير الأمور الممتنعة، مثل تقدير صدور العالم عن صانعين ونحو ذلك؛ فإنَّ هذه المقدرات في الذهن»(٢).

ويدخل في معنى القدر المشترك ما اصطلح عليه المناطقة من لفظ الكلي المقابل للجزئي، فالكلي: هو اللفظ المفرد الذي لا يمنع من تصوره من وقوع الشركة فيه. ويقابله الجزئي الذي يمنع من تصوره وقوع الشركة فيه.

فالقول بوقوع الشركة فيه يعني أنَّ الكليات لا يمنع وقوع معناها في أكثر من عين، فلفظ الإنسان لا يمنع من اشتراك هذا المعنى بين زيد وعمرو، وتصور معنى الحيوان لا يمنع اشتراكه في الحصان والأسد.

فالقدر المشترك حينئذ هو ما يستخلصه العقل من خلال المشتركات الجزئية بين الموجودات.

والناس في القدر المشترك على أربعة مذاهب:

١-من أثبت الوجود الخارجي للقدر المشترك، أو الكليات وهو

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/١٣٧-١٣٨).

(٢) الايمان (٣١٧).

مذهب أفلاطون ونظريته المشهورة(١).

٢-من أثبت الوجود الخارجي للقدر المشترك عبر ماهيات كلية مقارنة للجزئيات وهو قول أتباع أرسطو وأصحاب الوحدة والاتحاد(٢).

٣-من حصر وجود القدر المشترك في الذهن فقط وهو قول أهل السُّنة والجماعة بل وسائر المسلمين(٣).

٤-من أنكر وجود القدر المشترك مطلقًا وهو قول السفسطائية المشككة(٤).

فاللفظ المشترك لا يكون إلَّا في الذهن؛ لأنه معنى مجرد عن الإضافة ولا يمتنع تحقيقه في الخارج إلَّا على وجه الإضافة والتخصيص أو القدر المميز عن غيره.

إذ ثمَّة قدر مشترك ذهني، وثمَّة قدر مميز خارج الذهن، وهذا ما لاينفيه العقل وعليه يكون الفرق في الموجود.

يقول شيخ الإسلام: «الأشياء الموجودة سواء كانت متماثلة، أو

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/٩١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٥/١٧٨) (٦/٩٦) الصفدية (٢/٢٧٩-٢٨٠).

(٣) انظر: منهاج السُّنة لابن تيمية (٢/٥٨٧).

(٤) انظر: المعجم الفلسفي (١٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (٢٣٥) دورس في الفلسفة ليوسف كرم وإبراهيم مدكور (٢٦٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها لعبد الله القرني (٣٧٨) وما بعدها.

مختلفة، وبينها قدر مشترك كأعيان النوع، وأنواع الجنس، ونحو ذلك، كإنسانين والإنسان والفرس والحبتين والدرهمين ونحو ذلك مما يقال: إنَّ بينهما أمرًا اتفقا فيه، وأمرًا اختلفا فيه، كما إذا قيل: الإنسانان يتفقان في الإنسانية ويمتاز أحدهما عن الآخر بتعينه، وأمثال هذه الأمور. فإنه يقال: ليس المراد باتفاقهما في القدر المشترك كالإنسانية مثلًا أنه في الخارج شيء موجود بعينه، هما مشتركان فيه، فإنَّ هذا لا يقوله عاقل»(١).

ويقول: «ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدًا في الذهن، فيظنون أنَّ ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين(٢)، وأنَّ الجنس العام لا وجود له في الخارج وإنما يوجد في الأعيان المتميزة»(٣). «ومن قال: إنه يوجد في الخارج كليًّا؛ فقد غلط، فإنَّ الكلي لا يكون كليًّا قط إلَّا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج شيء معين، إذا تصور منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلي

(١) مسألة توحيد الفلاسفة (١٩).

(٢) الواحد بالعين: هو الذي لا يقبل التنوع والتقسيم بل هو واحد أو هو الواحد المعين الذي يمنع وجوده الشركة فيه؛ فهو غير قابل للتنوع، والواحد بالجنس: هو الذي يقبل التنوع والتقسيم؛ فهو جنس تندرج تحته أنواع عديدة. وهو الكلي الذي تشترك فيه الأفراد، ويقبل التنوع؛ فإذا وجد في الخارج كان مختصًّا كلفظ إنسان. انظر: مصطلحات في كتب العقائد للحمد (١٢٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/١٢٠).

بين المعينات؛ فيكون مشتركا في الأذهان»(١).

«فهذا القدر المشترك الذي لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك، فإذا قيل: هذا لون وهذا لون؛ كانت لونية كل منهما مختصة به، واللونية العامة مشتركة بينهما، وكذلك إذا قيل: هذا حيوان وهذا حيوان، وهذا إنسان وهذا إنسان، وهذا أسود وهذا أسود، وأمثال ذلك، فليس شيء الموجودات في الخارج مركبًا من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز، بل هو مختص بوصف، وذلك الوصف يشابه غيره، لكن هو مشتمل على صفات، بعضها أعم من بعض، أي بعضها يوجد نظيره في غيره أكثر مما يوجد نظير الآخر وأمَّا هو نفسه فلا يوجد في غيره»(٢).

«وأمَّا ثبوت موجود لا يشبه موجودًا آخر بأي قدر أبدًا فمحال. فالقدر المشترك بين الموجودات حيئنذ لا مفر منه البتة، وثبوت ذات لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل»(٣).

فالقدر المشترك إذًا؛ بين الذاتين ضروري ولا يعني بالضرورة تماثلهما يقول شيخ الإسلام: «وإذا كان من المعلوم بالضرورة أنَّ في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أنَّ هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٣٠٨/٤).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢٦٠/٤).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (٥٢٥/٦).

وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره»(١).

(١) التدمرية لابن تيمية (٢٠).

المبحث الثاني:

متعلقات القدر المشترك

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: علاقة القدر المشترك بالتفويض

المطلب الثاني: علاقة القدر المشترك بالمتشابه

المطلب الثالث: علاقة القدر المشترك بالكيفية

المطلب الرابع: علاقة القدر المشترك باللفظ الظاهر

المطلب الخامس: علاقة القدر المشترك بالتنزيه

المطلب السَّادس: علاقة القدر المشترك بالتجسيم

المطلب السابع: علاقة القدر المشترك بالتشبيه

توطئة

القدر المشترك ضروري في الصنعة والمعاملة بين الخلق، ولا يمكن أن تستقيم معاملة الخلائق فيما بينهم بدون أن يكون بينهم قدر مشترك يتعاملون به بينهم. وهذه الضرورة التخاطبية بدهية لا تحتاج إلى دليل، غير أنَّ ثمَّة علائق وشوائب تعرض على هذه البدهية قوَّة وضعفًا، تظهر أحيانًا وتضمحل أخرى بحسب الجملة وبحسب تصوير المتكلم وتصور المخاطب، لا سيما فيما يتعلق بصفات الله ﷻ أوجبت كثيرًا من الاختلاف والاضطراب في باب الصفات، وهي في الحقيقة لا تعدو علائق وروابط بينها وبين القدر المشترك يحسن إبرازها والتنويه عليها في المطالب الآتية:

المطلب الأوَّل:
علاقة القدر المشترك بالتفويض

لم يمسك السلف عن تفسير نصوص الصفات بإطلاق بل ولا يلزم من إمساكهم عن تفسيرها -كما هو منقول عن بعضهم(١)- ألَّا يكون لها معنى بالضرورة، ففهم المعاني في النصوص شيء وتفويضها شيء آخر.

فما جاء عن بعض السلف من قولهم في الصفات: لا تفسير لها. إنما يراد به الحقيقة والكيفية لا أصل المعنى. وبالتالي الجهة بين المسألتين منفكة، فالمعنى المتبادر يغاير الحقيقة والكيفية، وما جاء عن السلف في عدم تفسيرها جاء لأحد معنيين:

الأول: أنَّ التفسير هو زيادة بيان وتفصيل وولوج في الكيفية.

الثاني: النهي عن تفسير المبتدعة.

أمَّا الأول: فإنَّ التفسير زيادة في البيان والإيضاح، فحين يقال: فسر

(١) انظر مثلًا: السُّنة لعبد الله بن الإمام أحمد (٧١/١) عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (٥٦) الشريعة للآجري (٣١٤/١) إبطال التأويلات لأبي يعلى (٤٧/١) الصفات للدارقطني (٧٥) شرح السُّنة للبغوي (١٧١/١) ذم التأويل للمقدسي (١١، ٢٣) لمعة الاعتقاد (٧).

لنا نزول الله؟ كان هذا السؤال زيادة بيان على دلالة النص ومطلق المعنى، فهذه الزيادة علم على معنى النص.

وهذا بلا ريب مما ينهى عنه لعدم ورود الشرع به. يقول الذهبي: «السؤال عن النزول ما هو؟ عِيٌّ؛ لأنه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة في اللغة وإلَّا فالنزول والكلام والسمع والبصر والعلم والاستواء عبارات جلية واضحة للسامع فإذا اتصف بها من ليس كمثله شيء فالصفة تابعة للموصوف وكيفية ذلك مجهولة عند البشر»(١).

فالصفات واضحة في نفسها لا تحتاج إلى مزيد تفسير، ومحاولة ذلك قد يخرجها إلى الكيفية مقطوعة الطمع، وبالتالي قراءتها تفسيرها. فهي معروفة في اللغة واضحة لا يبتغى بها مضائق التأويل وشنائع التحريف، مع الاستقرار في النفس أنها لا تشبه صفات البشر إذ الباري ﷻ لا مثل له في ذاته ولا في صفاته(٢).

قال ابن قتيبة: «فإن قيل: ما اليدان؟ قلنا: هما اليدان اللتان تعرف الناس، كذلك قال ابن عباس، ولكنا لا نقول: كيف اليدان»(٣).

الثاني من المعاني: أن يراد بها تفسيرات المبتدعة.

وهو التأويل الذي ذمه السلف، ولا ريب أنَّ هذا مقصود واضح في

(١) العلو للعلي الغفار للذهبي (٣٢٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣٨٢).

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة (٢٨).

كلامهم ونقولاتهم، فانظر إلى قول الإمام الترمذي: «تأولت الجهمية هذه الآيات - في صفة اليد - ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إنَّ الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إنَّ معنى اليد هاهنا القوة»(١).

فأنكر هاهنا تأويل الجهمية الذي محصله صرف اللفظ عن سياقه وظاهره وسماه تفسيرًا.

ومثله الدارمي حيث قال: «فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لا نكذب بها كتكذيبكم، ولا نفسرها كتفسيركم»(٢).

وكلام السلف في هذا الباب كثير جدًّا لا يمكن حصره(٣).

❁ وأصل التفويض في اللغة مأخوذ من قولهم: فوض إليه الأمر، أي: رده إليه، وصيره إليه، وجعله الحاكم فيه، ومنه قول الله ﷻ: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرُۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة غافر: ٤٤](٤).

والمقصود به هنا رد ما غاب عنا علمه وحقيقته، وما عجز العقل عن

---

(١) جامع الترمذي (٣/٤٢).

(٢) نقض الإمام أبي سعيد عثمان في سعيد على المريسي الجهمي العنيد (١/٢٢٢).

(٣) انظر مثلًا: نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي (٨) السُّنة لعبد الله ابن الإمام أحمد (١/٧١) عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (٥٦) الشريعة للآجري (١/٣١٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (٣/٥٣٢) ذم التأويل للمقدسي (١١) العلو للذهبي (١/١٠٢).

(٤) انظر: الصحاح للجوهري (٣/١٠٩٩) لسان العرب لابن منظور (٧/٢١٠) تاج العروس للزبيدي (٥/٧١) ترتيب القاموس للزاوي (٣/٤٧٢).

إدراك كنهه وذاته، فكل ما يعجز العقل عن معرفته أو الإحاطة به فإنَّا نفوضه إلى الشارع الحكيم(١).

يقول الإمام أحمد: «أصول السُّنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات والجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدال والخصومات في الدِّين، والسُّنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، والسُّنة تفسر القرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السُّنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هي الاتباع وترك الهوى، ومن السُّنة التصديق بها والإيمان بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كفي ذلك وأحكم له، فعليه الإيمان به والتسليم له، وإن نبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها جزءًا واحدًا»(٢). ويقول ابن المديني: «السُّنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقلها أو يؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، ثم تصديق بالأحاديث والإيمان بها، لا يقال لم ولا كيف، إنما هو التصديق بها والإيمان بها وإن لم يعلم تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كفي ذلك، وأحكم عليه الإيمان به والتسليم»(٣).

(١) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنة للغصن (٨٢٩).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة للالكائي (١/١٧٥).
(٣) المصدر السابق (١/١٦٥).

❖ والتفويض في الصفات يراد به أحد ثلاث معانٍ:

الأوَّل: التأويل الإجمالي.

وهو مبني على أنَّ الصفة لها عدة معان مجازية، لا يتم تعيين معنى منها: فاليد، لها عدة معان مجازية، مثل: القدرة، القوة، النعمة فلا يتم تحديد أي منها، ويفوض علم ذلك إلى الله ﷻ.

ولذلك يسمون التفويض بالتأويل الإجمالي وهو يختلف عن التأويل التفصيلي الذي يحدد معنًى معينًا للصفة.

كما قال صاحب الجوهرة عند قوله في نظمه:

وكـــل نـــص أوهـــم التشـــبيها أوَّلـــه أو فـــوض ورم تنزيهـــا(١)

فمتى ورد في الكتاب أو السُّنة ظاهر يوهم خلاف ما وجب له ﷻ أو جاز في حقه – بأن يدل على المعنى المستحيل عليه ﷻ – وجب علينا شرعًا تنزيهه ﷻ عما دل عليه ذلك الظاهر اتفاقًا من أهل الحق وغيرهم.

وإنما اختلفوا: هل يُؤوَّل ذلك الظاهر تأويلًا تفصيليًّا أو يُؤوَّل تأويلًا إجماليًّا؟.

قال: «وذهب إلى الثاني: السلف، ويعبر عنهم بالمفوضة وإليه أشار بقوله: أو فوض ورم أي: اقصد تنزيهًا له ﷻ عما لا يليق به، فينزهونه ﷻ عما يوهمه الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه

(١) هداية المريد على جوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني (١/٤٨٨).

إيثارًا للطريق الأسلم»(١).

ويقول الجويني في النظامية: «وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسُّنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سُنن الرسول ﷺ، وذهب أئمَّة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظاهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى»(٢).

ويقول الغزالي: «وما أراده ﷻ فلسنا نعرفه وليس علينا ولا عليك أيها السائل معرفته، فكذلك نقول: ولا يجوز إثبات اليد والأصبع مطلقًا»(٣).

ويقول الرازي: «وحاصل المذهب أنَّ هذه االمتشابهات – نصوص الصفات – يجب القطع فيها بأنَّ مراد الله تعالى منها شيء غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها بل يجب الخوض في تأويلها»(٤).

فهؤلاء ومن سار على مذهبهم ركنوا إلى نسبة القول بالتفويض إلى

---

(١) هداية المريد على جوهرة التوحيد (٤٨٨/١-٤٨٩) وانظر القول نفسه: طبقات الشافعية الكبرى (١٩١/٥) عون المريد لشرح جوهرة التوحيد (٤٤٢/١).

(٢) الرسالة النظامية للجويني (٣٢) وانظر: الجام العوام عن علم الكلام للغزالي (٩٧) والاقتصاد في الاعتقاد له (٣٦).

(٣) الجام العوام عن علم الكلام (٧٤) وانظر: (٩٩).

(٤) أساس التقديس للرازي (١٣٧).

السلف لكونها الأسلم، وليتوصلوا بها إلى التأويل حين قالوا بوجوبه، وقد فطن إلى هذا الإمام إسحاق بن راهويه حين قال: «إنما يلزم المسلم أن يثبت معرفة صفات الله بالاتباع والاستسلام كما جاء، فمن جهل معرفة ذلك حتى يقول: إنما أصف ما قال الله ولا أدري ما معاني ذلك، حتى يفضي إلى أن يقول بمعنى قول الجهمية: يده نعمة، ويحتج بقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [سورة يس:٧١] ونحو ذلك فقد ضل سواء السبيل، هذا محض كلام الجهمية؛ حيث يؤمنون بجميع ما وصفناه من صفات الله، ثم يحرفون معنى الصفات عن جهتها التي وصف الله بها نفسه، حتى يقولوا: معنى السميع البصير؛ معنى السميع هو: البصير، ومعنى البصير هو السميع، ويجعلون اليد يد نعمة، وأشباه ذلك يحرفونها عن جهتها؛ لأنهم هم المعطلة»(١).

فالتفويض بهذا المعنى إنما هو صبغة للتأويل المذموم(٢).

المعنى الثاني: الاشتراك اللفظي.

ومعنى ذلك أنَّ اللفظ واحد، ولكن المعاني والمدلولات التي يصدق عليها هذا اللفظ متباينة لا يجمع بينهما معنى مشترك، مثل أن تقول: لفظ المشتري فتريد به: كوكب المشتري، أو المبتاع الذي يشتري السلعة، أو العين يراد بها مستنقع الماء أو الجاسوس إلى غير ذلك.

---

(١) نقله عنه ابن تيمية في التسعينية (٢/٤٢٢).

(٢) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١١٩) مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين للخضير (١٠٤-١٠٧).

ولا يوجد أي علاقة بين اللفظتين بل إذا ترجم كوكب المشتري إلى لغة أخرى يصبح مختلفًا عن لفظة مشتري السلعة وكذلك الحال في العين. وليس ثمَّة ترابط بينهما لا لفظًا ولا معنًى: فهذا شخص وهذا كوكب وتلك بقعة.

يقول الغزالي: «وأمَّا المشتركة في الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة، كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة وللذهب وللشمس وكاسم المشتري لقابل عقد البيع والكوكب المعروف»(١).

فهذا الاشتراك اللفظي دون المعنوي يقول به أصحاب التفويض الكلامي في صفات الله ﷻ، كما يقوله الملاحدة والقرامطة والمتفلسفة في أسماء الله ﷻ وشرائعه ومعاده(٢).

فالقول بالاشتراك اللفظي يؤدي إلى اعتقاد أنَّ هذه الأسماء أو الصفات بالنسبة لله ﷻ لها معان أخرى بعيدة كل البعد عن المعاني التي دلت عليها النصوص. فعندما يخبر الله ﷻ أنه كلم موسى عليه السلام لا يفهم منه أنه كلمه على الحقيقة بحرف وصوت. بل إخباره بكلام موسى من باب الاشتراك اللفظي. وقد يراد بالكلام الكلم أي الجرح أو معنى آخر لا نعرفه من جنس الألغاز والأحاجي، ولكن لا يجوز أن يحمل على الكلام المعروف الذي هو بحرف وصوت قطعًا، إذ ذلك من المصيبة الكبرى والداهية

(١) المستصفى من علم الأصول للغزالي (١/٨٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٨) الفتوى الحموية (٢٦٦).

الدهياء(١).

ولا ريب أنَّ هذا من أشنع الباطل وأعظمه، وهو من أعظم البهتان، ولا يصدر من معظم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولا مقدر لهما حق التقدير، ومن لوازمه رد ما جاء فيهما، واقفال باب التدبر فيهما بل عدم تضمنهما الهدى والرحمة التي بعث بها الرسل عليهم السلام، وقصد الحق من غير جهته(٢).

فهذا النوع من التفويض يتضمن عدم التصديق بمدلول الكلمة ذاتها، فهي لا تعدو أن تكون من جنس المجازات اللفظية التي لا تعين أو من جنس المشترك اللفظي الذي تتباين معانيه(٣).

وقد نسب هذا القول – تفويض معاني نصوص الصفات – لمذهب السلف طائفة من أهل الكلام ومقلديهم ومن اغتر بهم، واعتبروا أنَّ مذهبهم التفويض كما أنَّ مذهب الخلف التأويل، وزعموا أنَّ من فوض معاني النصوص في الصفات أو بعضها فقد اتبع مذهب السلف، وأن لا تعارض بين التأويل والتفويض فكلاهما على الحق والجادة ويمثلان مذهب السلف(٤).

---

(١) صرح بذلك ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (١٩١/٥) وانظر: أساس التقديس للرازي (١٣٧).

(٢) انظر: الفتوى الحموية (٢٦٨) مجموع الفتاوى (٥٤٤/٥) درء التعارض (٣٧٢/١) الصواعق المرسلة لابن القيم (٧٧٠/٢) أضواء البيان للشنقيطي (٤٣٨/٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١٧٩/٥).

(٤) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٩٢/١) شرح مسلم للنووي (٣٦/٦) طبقات الشافعية =

وهذا القول من شر أقوال أهل البدع والإلحاد؛ وذلك لما بني عليه من الأسس الباطلة. وما يلزم عليه من لوازم تناقض شرع الله. وأصل الشبهة التي ركنوا إليها هو القول بالقدر المشترك(١).

المعنى الثالث: من معاني التفويض؛ هو قطع الطمع عن معرفة كنه الحقيقة وذاتها لا أصل معناها.

وهو ظاهر مقتضى كلام السلف والأئمَّة تجاه نصوص الصفات؛ حيث لم ينفوا أصل الصفة وإنما نفوا الكلام في كيفيتها وفوضوا حقيقتها وكنهها، ومن ذلك قول الإمام ربيعة بن عبد الرحمن لما سئل عن الاستواء كيف استوى؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين وعلينا التصديق»(٢). وجاء عن تلميذه إمام دار الهجرة بنحو هذا الجواب(٣)، وهذا يدل على أنَّ معنى الاستواء معلوم عندهم، وإنما المجهول الكيفية، ولو كان المعنى مجهول عندهم كما يقوله المفوضة لما فسروه بذلك، ولما قالوا غير مجهول، والكيف غير معقول.

بل يدل على أنهم فهموا من تلك النصوص معاني تليق بالله ﷻ حين

=

الكبرى لابن السبكي (١٩١/٥) والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٦/٢) إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد (٩١).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥٦/٤-٥٩) درء تعارض العقل والنقل (٢٠٥/١) (٦٧/٣) منهاج السُّنة (٥٢/٢).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة للالكائي (٣٩٨/٣).

(٣) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي (٣٠٤).

نفوا الكيفية؛ لأنه إنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات، فإنَّ من ينفي الصفات أو بعضها لا يحتاج إلى أن يقول: بلا كيف، وعلى هذا المنحى يحمل ما جاء عن بعضهم من قولهم: «أمرُّوها كما جاءت بلا تفسير»(١).

وقولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ماهي عليه، فإنها جاءت ألفاظًا دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أنَّ المفهوم منها غير مراد، أو أمرُّوا لفظها مع اعتقاد أنَّ الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ كذلك: بلا كيف؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت يعد من جملة اللغو في القول.

وأمَّا قولهم: بلا تفسير أو لا نفسرها، فهذا ليس معناه أنهم لا يتكلمون في معاني هذه النصوص ولا يفهمونها، بل المقصود بالتفسير المنفي عندهم هو تفسير الكيفية والكلام فيها واستبحاث حقيقتها. فهذا هو المحظور الذي لا تحيط به الأفهام ولا تبلغه العقول.

(١) انظر مثلا: السُّنة لعبد الله بن الإمام أحمد (٧١/١) عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (٥٦) الشريعة للآجري (٣١٤/١) إبطال التأويل لأبي يعلى (٤٧/١) الصفات للدارقطني (٧٥) شرح السُّنة للبغوي (١٧١/١) ذم التأويل للمقدسي (١١، ٢٣) لمعة الاعتقاد (٧).

وقد جاء نفي الكيفية صريحًا عن بعضهم، كما قال أبو عبيد، القاسم ابن سلام بعد أن ذكر بعض أحاديث الصفات قال: «هذه أحاديث صحاح؛ حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعضهم. وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسره»(١).

فهذا يبين مراد السلف في النفي الوارد في عباراتهم في أحاديث الصفات.

وقد يريدون بنفي تفسيرها التفسيرات الباطلة التي فيها صرف للفظ عن دلالته الحقيقية إلى معان لا يدل عليها ظاهر النص؛ من مثل تحريفات المعطلة وتأويلاتهم الباطلة التي عطلوا بها الصفات عن معانيها الحقَّة فيه ﷻ وكانت بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان(٢).

والمقصود أنَّ التفويض الذي يراد به تفويض حقيقة الكنه وذات الصفة هو منهج السلف الصالح وهو الطريق الأقوم لفهم كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ.

فتبين أنَّ السلف كانوا يعلمون معاني ما أنزل إليهم من ربهم ويثبتونها على الوجه اللائق به ﷻ، وأنَّ التفويض إنما كان في الكيفية لأنها مجهولة

(١) الصفات للدارقطني (٦٩).

(٢) انظر: الفتوى الحموية ضمن مجموع الفتاوى (٥/٥٠).

لهم، ولا يحيط بها علمهم ولا تدركها عقولهم لا أن ليس لها معنًى يدرك(١).

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية (٣٩٩/١٧) من مجموع الفتاوى.

المطلب الثاني:
علاقة القدر المشترك بالمتشابه

المتشابه هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ.

وهذا التشابه العام يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا.

والتشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإنَّ الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا.

بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص، فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وهو ليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر. وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما.

ومن الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبهًا له من بعض الوجوه(١).

وقد ورد المتشابه في كتاب الله ﷻ ويراد به أحد أمرين:

الأول: الإحكام كما في قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [سورة الزمر:٢٣] أي: يشبه بعضه بعضًا في الحسن والإحكام وصحة المعاني وقوة المباني وقمة بلاغته(٢).

الثاني: تشابه نسبي ذم مبتغيه كما قال ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [سورة آل عمران:٧] فخاضوا في علم ما لم يأذن به الله، ولم يجعل لخلقه إلى علمه سبيلًا(٣).

هل الخوض في صفات الله ﷻ من المتشابه بإطلاق؟ أم من المتشابه من وجه دون وجه؟

---

(١) انظر: التدمرية لابن تيمية (١٠٤).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٣٠٣٦/٧) فتح القدير (٥٧٣/٤).

(٣) انظر: فتح القدير (٣٩٨/١).

لعل الإجابة على هذا السؤال يعود على ما نقل من أقوال السلف في الباب الذي وصفوه فيه بأنه من المتشابه.

والحقيقة: أنَّ المسألة تحتاج إلى تفصيل، ففي وجه يكون من قبيل التشابه بإطلاق المذموم الخوض فيه، وفي وجه يكون من قبيل الإحكام في آيات الصفات؛ ولذا فقد يصف بعض الأئمَّة آيات الصفات بأنها من قبيل المتشابه ويريد بذلك حقيقة المعنى وكنهه لا معناه إذ الحقيقة مغيبة. فيكون من المتشابه الذي لا يجوز الخوض فيه. وقد يصف بعضهم بأنها ليست من المتشابه ومراده من جهة معناها والمراد منها.

يقول قوام السُّنة: «قال أهل السُّنة: الإيمان بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه:٥] واجب، والخوض فيه بالتأويل بدعة.

قالوا: وهو من الآيات المتشابهات التي ذكرها الله ﷻ في كتابه ورد علم تأويلها إلى نفسه، وقال: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [سورة آل عمران:٧].

فأوجب الإيمان بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه:٥] وبالآيات التي تضارع هذه الآية، ومدح الراسخين في العلم بأنهم يؤمنون بمثل هذه الآيات، ولا يخوضون في علم كيفيتها، ولهذا قال مالك بن أنس رحمة الله عليه حين سئل عن قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه:٥] قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ثم قال بعد أن ذكر أنَّ معاني الاستواء في كلام العرب: وليس

للاستواء في كلام العرب معنى إلَّا ما ذكرنا، وإذا لم يجز الأوجه الثلاثة لم يبق إلَّا الاستواء الذي هو معلوم كونه مجهول كيفيته، واستواء نوح على السفينة معلوم كونه معلوم كيفيته لأنه صفة له، وصفات المخلوقين معلومة كيفيتها. واستواء الله على العرش غير معلوم كيفيته؛ لأنَّ المخلوق لا يعلم كيفية صفات الخالق لأنه غيب ولا يعلم الغيب إلَّا الله، ولأنَّ الخالق إذا لم يشبه ذاته ذات المخلوق لم يشبه صفاته صفات المخلوق فثبت أنَّ الاستواء معلوم، والعلم بكيفيته معدوم فعلمه موكول إلى الله تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة آل عمران:٧]»(١).

فالأصبهاني جعل آيات الصفات من المتشابه، وفي الوقت نفسه يبين أنَّ الصفات مفهومة في لغة العرب في توجيه منه إلى أنَّ اللفظ المشترك يفيد معنى لا يعارض مفهوم الكيفية التي تدخل في حيز المتشابه مقطوع الطمع عن إدراكها.

وقد نقل أبو عثمان الصابوني: عن أبي بكر الإسماعيلي في رسالته إلى أهل جيلان: «أنَّ الله ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا على ما صح به الخبر عن الرسول ﷺ، وقد قال الله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [سورة البقرة:٢١٠]، وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الفجر:٢٢]، ونؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف. فلو شاء ﷻ أن يبين لنا كيفية ذلك فعل، فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٧٧).

يتشابه، إذ كنا قد أمرنا به في قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [سورة آل عمران:٧]»(١).

ففرق أبو بكر الإسماعيلي وأيده الصابوني بين التشابه واللفظ المشترك فجعل الكيفية من المتشابه المذموم ابتغاؤه دون الآيات المحكمة التي تدخل في مضمون المعنى الظاهر.

ويقول البزدوي الحنفي: «إثبات اليد والوجه حق – لله تعالى – حق عندنا معلوم بأصله، متشابه بوصفه، ولن يجوز الأصل بالعجز عن درك الوصف، وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة»(٢).

«ولهذا ما يجيء في النصوص نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، لأنَّ ما أخبر الله به عن نفسه فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أنَّ في الجنة لحمًا ولبنًا وعسلًا وماءً وخمرًا ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنًى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته. فأسماء

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (١٩٢).

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٩٤/١) وانظر: شرح الفقه الأكبر لملا علي القارئ (٦٠).

الله ﷻ وصفاته أولى - وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه - أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته.

والإخبار عن الغائب لا يفهم أنه لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميز، وأنَّ ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد.

وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فإذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك. وأمَّا نفس الحقيقة المخبر عنها، مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلَّا الله.

ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه:٥]، قالوا: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»(١). وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان»(٢). فبين أنَّ الاستواء معلوم، وأنَّ كيفية ذلك مجهولة.

---

(١) العلو للعلي الغفار (١٣٩).

(٢) الإبانة لابن بطة (٣/١٦٣-١٦٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة للالكائي (٣/٣٩٨) الأسماء والصفات للبيهقي (٥١٦).

ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمَّة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلَّا الله، فلا يعلم ما هو إلَّا هو. وقد قال النبي ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»(١)، وقال في الحديث الآخر: «**اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك**»(٢). وقد أخبر فيه أنَّ لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.

والله ﷻ أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنى ذلك، ونميز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أنَّ الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات(٣).

❁ ارتباط الاشتراك بالتشابه:

«ما من شيئين إلَّا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع السجود برقم (٤٨٦).
(٢) رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٣٧١٢) وصححه الألباني في الصحيحة برقم (١٩٩).
(٣) التدمرية لابن تيمية (٩٦-١٠١) بتصرف يسير.

كما قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية»، وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة.

وقد وقع بنو آدم في عامة أنواع الضلالات من هذا الباب، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالًّا فيه من الخالق مع المخلوق. فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات - حتى ظنوا وجودها وجوده - فهم أعظم الناس ضلالًا من جهة الاشتباه، وذلك أنَّ الموجودات تشترك في مسمى الوجود فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع.

وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أنَّ الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أنَّ في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة: مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان

ثابتا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه. ومن هداه الله ﷻ فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم – الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق –.

والله ﷻ لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة.

وبهذا يتبين أنَّ التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميز أحد المعنيين من إضافة أو تعريف، كما إذا قيل: ﴿فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ﴾ [سورة محمد:١٥]. فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو – مع ما أعده الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر – من التأويل الذي لا يعلمه إلَّا الله.

وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلَّا هو؛ ولهذا كان الأئمَّة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم – من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه – تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير

تأويله(١).

(١) التدمرية (١٠٧-١١٢) مختصرًا.

المطلب الثالث:
علاقة القدر المشترك بالكيفية

بعض من أهل العلم يطلقون لفظ المتشابه على آيات الصفات لكون كنهها أو ما تؤول إليه في الخارج أمر إلهي لا يعرف على التحقيق، وهذا المنحى من القول لا ريب في صحته، وإنما جاء اللبس في الطوائف لالتباس القدر المشترك بين أصل الصفة وحقيقتها التي هي الكيفية؛ فالأصل للصفة معلوم من نصوص الوحيين المتضمن لمجمل المعنى لا كنهه وحقيقته. ومن لم يفرق بين الأمرين ضل عن الجادة. يقول الإمام ابن قدامة الحنبلي: «إنَّ الاتفاق في أصل الحقيقة ليس بتشبيه: كما أنَّ اتفاق البصر في إدراك المبصرات، والسمع في إدراك المسموعات، والعلم في أنه إدراك المعلومات ليس بتشبيه؛ كذلك هذا»(١).

فأصل الصفة وهو معناها أو القدر المشترك معلوم من لسان الخطاب لا حقيقته المتمايزة بالإضافة المغايرة في الوجود، وعدم إدراك الحقيقة فيها لا يلزم منه إبطال القدر المشترك، وإنما جاء اللبس على المبتدعة لعدم التمايز بينهما.

(١) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٤).

ولذا كان إثبات السلف للصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ لأنَّ المعنى معلوم من السياق، كما قال الإمام مالك في مقولته المشهورة ولكن الكيفية غير معقولة، يقول الإمام الخطابي: «فإذا كان معلومًا أنَّ إثبات البارئ ﷻ، هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف»(١).

والله إنما خاطب في كتابه العرب بكلام يدركونه، ويفهمون معناه، يقول الإمام السجزي في هذا الباب: «الواجب أن يعلم أنَّ الله تعالى إذا وصف نفسه هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد عليهم بما يتعارفون بينهم، ولم يبين ﷻ أنها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي ﷺ بتفسير يخالف الظاهر فهي على ما يعقلونه ويتعارفونه»(٢).

ويقول السرخسي: «وأهل السُّنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالأصل، أي الآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو متشابه؛ وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم. فقال: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [سورة آل عمران:٧]»(٣).

ويقول ابن عبد الباقي الحنبلي: «فإنه - أي الاستواء - كان معلومًا

(١) العلو للذهبي (١٧٣).

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٨٣).

(٣) شرح الفقه الأكبر للقاري (٦٠) وانظر: أصول الدين عند أبي حنيفة للخميس (٢٩١).

للسلف علمًا ظاهرًا، فيكون التفسير المحدث باطلًا؛ ولهذا قال مالك: الاستواء معلوم، وأمَّا قوله: والكيف مجهول، فالجهل بالكيف لا ينفي علم ما قد علم أصله، كما نقر بالله ونؤمن به ولا نعلم كيف هو»(١).

فأصل الصفة وهو القدر المشترك معلوم في بداهة الخطاب ضرورة، ولكن الحقيقة التي هي الكيفية قد قطع الطمع عن إدراكها؛ لأنَّ ذلك لا يتحصل إلَّا بإحدى ثلاث:

١-رؤيته.

٢-رؤية نظيره.

٣-إخبار الصادق عنه.

وكل هذه لم يرد منها شيء في حق الله ﷻ، ولو شاء ﷻ أن يبين لنا كيفية ذاته أو صفاته فعل ولا معقب لحكمه(٢).

(١) العين والاثر لابن عبدالباقي الحنبلي (١١١).

(٢) انظر: تقريب التدمرية لابن عثيمين (٤٠).

المطلب الرَّابع:
علاقة القدر المشترك باللفظ الظاهر

لفظ الظاهر صار فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أنَّ ظاهر نصوص الصفات التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أنَّ هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمَّة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلَّا ما هو كفر وضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

-تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

-وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل.

ويدخل في هذا القول من يجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة ص:٧٥] فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [سورة يس:٧١] فهذا ليس مثل هذا؛ لأنه هنا

أضاف الفعل إلى الأيدي فصار شبيهًا بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة الشورى:٣٠]، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص:٧٥]، ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾.

وأيضًا فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾ [سورة المائدة:٦٤]، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر:١٤].

وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [سورة الملك:١]، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [سورة آل عمران:٢٦] في المفرد. فالله ﷻ يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾﴾ [سورة الفتح:١] وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأنَّ صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأمَّا صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك.

فظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإنَّ الله ﷻ لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير؛ اتفق أهل السُّنة وأئمَّة المسلمين على أنَّ هذا على ظاهره، وأنَّ ظاهر ذلك مراد، ومن المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا.

وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير.

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة:٥٤]،

﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [سورة التوبة:١٠٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [سورة الأعراف:٥٤] إنه على ظاهره. لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه.

فإن كان المستمع يظن أنَّ ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا، وإن كان يعتقد أنَّ ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادًا إلَّا بدليل يدل على النفي. وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلَّا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدًا.

وبيان هذا، أنَّ صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد؛ ومنها ما هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

ومن المعلوم أنَّ الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إنَّ ظاهر هذا غير مراد، لأنَّ مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا؛ فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأنَّ مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه.

وإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه،

كما قال النبي ﷺ: «**ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر**»(١)، فشبه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي(٢).

ومن هنا فظاهر النصوص مراد من جهة المعنى والقدر المشترك الذهني الذي يفهمه العقل من لغة الخطاب، غير مراد من جهة الحقيقة والكيفية؛ لأنه ﷻ ليس كمثله شيء، فعلاقة القدر المشترك باللفظ الظاهر علاقة ترابطية إدراكية توافقية يفهم بها جنس المخاطبات.

يقول شيخ الإسلام: «وبعض الناس يقول: مذهب السلف أنَّ الظاهر غير مراد ويقول: أجمعنا على أنَّ الظاهر غير مراد. وهذه العبارة خطأ: إمَّا لفظًا ومعنًى، أو لفظًا لا معنًى؛ لأنَّ الظاهر قد صار مشتركًا بين شيئين:

أحدهما أن يقال: إنَّ اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أنَّ من قال: إنَّ هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السُّنة أنَّ الله ﷻ ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السُّنة من أصحابنا وغيرهم؛

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في مواضع منها، كتاب: التوحيد، باب: قول الله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢﴾ [سورة القيامة:٢٢] برقم (٧٤٣٦).

(٢) التدمرية (٧٨-٩٦) مختصرًا، وانظر مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٧٥/٣٣) التسعينية (٥٥٧/٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٤٩/١٩) العلو للعلي الغفار (٢٥١).

يكفرون المشبهة والمجسمة. لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أنَّ هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث؛ وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه؛ فإنَّ ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة. ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله ﷻ هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات؛ فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضًا تدل على حدوثنا؛ يمتنع أن يوصف الله ﷻ بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسامًا كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله ﷻ بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السُّنة: إذا قلنا: إنَّ لله علمًا وقدرةً وسمعًا وبصرًا إنَّ ظاهره غير مراد ثم يفسر بصفاتنا. فكذلك لا يجوز أن يقال: إنَّ ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم. ومن قال: إنَّ ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله ﷻ به إلَّا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد.

والمعنى الثاني: أنَّ هذه الصفات إنما هي صفات الله ﷻ كما يليق بجلاله نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته، فيعلم أنَّ العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص وكذلك الوجه. ولا يقال: إنه

مستغن عن هذه الصفات؛ لأنَّ هذه الصفات واجبة لذاته. والإله المعبود ﷻ هو المستحق لجميع هذه الصفات.

وكذلك فعله نعلم أنَّ الخلق هو إبداع الكائنات من العدم، وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل، ولا يشبه أفعالنا؛ إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة إلى الفعل والله غني حميد.

وكذلك الذات تعلم من حيث الجملة، وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة، ولا يعلم ما هو إلَّا هو، ولا يدرك لها كيفية. فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات وهو الذي يجب أن تحمل عليه.

فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه؛ فيعلم أنَّ الله على كل شيء قدير، وأنَّ الله قد أحاط بكل شيء علمًا، وأنَّ الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، وأنَّ المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة، ويتلذذون بذلك لذة ينغمر في جانبها جميع اللذات ونحو ذلك. كما يعلم أنَّ له ربًّا وخالقًا ومعبودًا، ولا يعلم كنه شيء من ذلك؛ بل غاية علم الخلق هكذا: يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب(١).

والمقصود: أنَّ نصوص الصفات عند السلف تحمل على ظاهرها، وهو ما يتبادر إلى الذهن أو يسبق إلى الفهم من معاني الصفة. فإذا قيل: لله علم وقدرة وسمع وبصر وللمخلوق علم وقدرة وسمع وبصر؛ فهم معنى مشتركًا كليًّا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/٣٥٥-٣٥٨) مختصرًا.

بين ما وصف الله به وبين وما وصف به خلقه. ثم لكل ما يخصه عند الإضافة والتخصيص، فإذا قيل علم: علم به أنه إدراك المعلوم، وعند الإضافة يتمايز، فعلم الله يمايز غيره بأنه أزلي باق محيط بكل شيء ولا يلحقه نقص ولا نسيان ولا يسبقه جهل ولا هو مكتسب، وإذا قيل علم زيد: علم به أنه إدراك المعلوم لكنه علم محدث مكتسب قاصر يلحقه الجهل والنسيان.

فتبين بهذا العلاقة بين اللفظ الظاهر والمشترك.

المطلب الخامس:
علاقة القدر المشترك بالتنزيه

أساس الشبهة التي دخلت على من نفى الصفات إنما هو من تقديرهم القدر المشترك خارج الذهن، وبالتالي نفوا التشبيه بين الله ﷻ وبين خلقه؛ لتقديرهم أنَّ إثباته من جهة إثبات القدر المشترك يتنافى مع القاعدة التي قرروها من نفي التشابه بين الله وخلقه، فتوهموا بإثبات القدر المشترك الوقوع في التمثيل والتشبيه المحذور.

والذي يجب القطع به أنَّ الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه. فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعًا، كما قال نعيم بن حماد – شيخ البخاري –: «من شبه الله تعالى بخلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله تعالى به نفسه ولا رسوله ﷺ تشبيهًا»(١).

وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية. فالقدر المشترك المتضمن الاشتراك في أصل المعنى لا يلزم منه التشبيه بحال، بل التنزيه حاضر في معتقد السلف؛ لأنَّ من أصولهم أنه ﷻ:

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن القيم (٢٢١).

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [سورة الشورى: ١١] لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. وأنَّ نصوص الصفات تمر كما جاءت، ويؤمن بها وتصدق وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل. وقد حكى غير واحد إجماعهم على أنها تجري على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها، وأنَّ الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات يحتذى حذوه ويتبع فيه مثاله؛ فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية(١).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٣٥٥-٣٥٨).

المطلب السَّادس:
علاقة القدر المشترك بالتجسيم

مصطلح التجسيم من المصطلحات الحادثة التي لم ترد في الكتاب والسُّنة، وكثيرًا ما يطلق من النفاة للصفات تجاه مثبتيها تشنيعًا على مذهبهم(١). مع اتفاق السلف على كفر من شبه الله بخلقه(٢) بل وقولهم: إنَّ لفظ التجسيم من الألفاظ المجملة التي لا تثبت ولا تنفى من جهة معناها حتى يستفصل بالمراد بها. وأمَّا اللفظ فلا ريب إنه لا يستعمل لأنه لفظ مبتدع وهو في الوقت نفسه موهم.

وكل طائفة تستخدمه فيما تراه فبعضهم يجعله كل قائم بذاته، وبالتالي يطلق على كل موجود خارج الذهن، ويدخلون في ذلك الهواء والروح(٣).

---

(١) انظر: نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي (١/٣٦٠) اعتقاد أهل السُّنة للإسماعيلي (٣٣) تحريم النظر في كتب الكلام للمقدسي (٥٧)

(٢) انظر: نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي (١/٧١) شرح اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (٣/٥٣٢).

(٣) وهو مذهب الكرامية. انظر: الشامل في أصول الدين للجويني (٢٨٧) بيان تلبيس الجهمية (١/٥١٠) شرح المواقف للجرجاني (٢/١٩٢).

ومنهم من يجعله كل ما كون من الجواهر المفردة(١).

ومنهم من يجعله كل جوهر قابل للأعراض كالحركة واللون والسكون(٢).

ومنهم من يجعله كل من تصح فيه الجهات كاليمين والشمال ويشار إليه(٣).

ومنهم من يجعله كل ما كان قابلًا للرؤية(٤).

ومنهم من يجعله كل ما كان قابلًا للتركيب(٥).

فكل طائفة لها اصطلاح خاص في لفظ التجسيم ينطلقون منه؛ ولذا لا بد من الاستفصال فيه حين الإخبار به أو عدمه. يقول ابن تيمية: «فالجسم في اللغة هو البدن والله منزه عن ذلك وأهل الكلام قد يريدون

(١) الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ. انظر: لمع الأدلة للجويني (٨٧) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (٢٥٢) مذاهب الإسلاميين لبدوي (١٨٢/١) نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين للدكتور/ سعيد معلوي (١٧-١٩).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (٢١٧).

(٣) هو قول أبي الهذيل العلَّاف حكاه عنه الأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (٢٠٧).

(٤) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٦٧٣، ٦٨٣) المطالب العالية للرازي (١٣/٢) الأربعين في أصول الدين له (٥).

(٥) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني (٢٧) وانظر: التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة له (٤٤) والتعريفات للجرجاني (١٠٣) المطالب العالية للرازي (٢٨/٢).

بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة. وكثير منهم ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا؛ بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أنَّ السموات ليست مركبة لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة؛ فكيف يكون رب العالمين مركبًا من هذا وهذا؟ فمن قال: إنَّ الله جسم وأراد بالجسم هذا المركب؛ فهو مخطئ في ذلك. ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله؛ فقد أصاب في نفيه عن الله لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده. ولفظ التركيب قد يراد به أنه ركبه مركب أو أنه كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع أو أنه يقبل التفريق والله منزه عن ذلك كله.

وقد يراد بلفظ الجسم والمتحيز ما يشار إليه بمعنى: أنَّ الأيدي ترفع إليه في الدعاء، وأنه يقال: هو هنا وهناك. ويراد به القائم بنفسه، ويراد به الموجود. ولا ريب أنَّ الله موجود قائم بنفسه، وهو عند السلف وأهل السُّنة: ترفع الأيدي إليه في الدعاء، وهو فوق العرش. فإذا سمى المسمي ما يتصف بهذه المعاني جسمًا؛ كان كتسمية الآخر ما يتصف بأنه حي عالم قادر: جسمًا، وتسمية الآخر ما له حياة وعلم وقدرة: جسمًا»(١).

والعلة التي أوقعت الرمي بهذه التهمة هي الإخلال بتصور القدر المشترك والقياس الفاسد من تشبيه الخالق بالمخلوق، وأنَّ إثبات الأسماء أو الصفات يلزم منه اتفاق المسمى فيلزم بذلك تشبيه الله بخلقه(٢).

---

(١) شرح حديث النزول (٢٣٨) وما بعدها وهو في مجموع الفتاوى (٥/٤١٩-٤٢٨).

(٢) انظر: نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي (١/٤٣٦) التدمرية (٣٩) دعاوى =

وهؤلاء ينازعون في مسألة التجسيم من عدة مقدمات:

أحدها: من جهة اصطلاحهم التي اصطلحوا عليها في تسمية الجسم. وقد مر من كلام شيخ الإسلام مخالفتهم للغة العرب في اصطلاحهم.

الثاني: من جهة أنَّ تسميتهم ما يتصف بهذه الصفات بالجسم، وأنه بدعة في الشرع واللغة؛ فلا أهل اللغة يسمون هذا جسمًا، بل الجسم عندهم هو البدن. كما نقله غير واحد من أئمَّة اللغة وهو مشهور في كتب اللغة(١).

وأمَّا في الشرع فقد ذكر الله لفظ الجسم في موضعين من القرآن؛ في قوله ﷻ: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [سورة البقرة:٢٤٧]، وفي قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [سورة المنافقون:٤]، والجسم: قد يفسر بالصفة القائمة بالمحل، وهو القدر والغلظ، كما يقال: هذا الثوب له جسم، وهذا ليس له جسم: أي له غلظ وضخامة بخلاف هذا(٢).

ولم ينقل في الشرع ولا عن الأنبياء السابقين ولا عن الصحابة ولا عن التابعين ومن تبعهم من سلف الأمَّة إثبات هذا اللفظ أو نفيه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأمَّا الشرع، فالرسل وأتباعهم الذين من أمَّة موسى وعيسى ومحمد ﷺ، لم يقولوا: إنَّ الله جسم، ولا إنه ليس بجسم، ولا إنه

=

المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد (١٣٧).

(١) انظر: الصحاح للجوهري (١٨٨٧/٥).

(٢) انظر: شرح حديث النزول (٢٣٩).

جوهر، ولا إنه ليس بجوهر. لكن النزاع اللغوي والعقلي والشرعي في هذه الأسماء، هو مما أحدث في الملل الثلاث بعد انقراض الصدر الأول من هؤلاء وهؤلاء وهؤلاء»(١).

وترك السلف إطلاق لفظ الجسم بالنفي أو الإثبات جاء لوجهين:

«أحدهما: أنه ليس مأثورًا لا في كتاب ولا سُنَّة، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا غيرهم من أئمَّة المسلمين، فصار من البدع المذمومة.

الثاني: أنَّ معناه يدخل فيه حق وباطل، فالذين أثبتوه أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل، والذين نفوه أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل»(٢).

ولوجود القدر المشترك هل يلزم لمن أثبت الأسماء والصفات أن يقال: إنه جسم لا كالأجسام؟

فالجواب ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنَّ الله يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، وليس في الكتاب والسُّنة أنَّ الله جسم حتىٰ يلزم هذا السؤال، بل من قال: إنه جسم لا كالأجسام كان مشبهًا»(٣).

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/٤٣٢) وانظر: شرح حديث النزول (٢٥٨).

(٢) منهاج السُّنة النبوية (٢/٢٢٥).

(٣) انظر: درء التعارض (١٠/٣١٢) حكاية المناظرة في العقيدة الواسطية (٣/ ١٦٨، ١٩٦) =

«ولو كان إثبات الصفات يقتضي التجسيم؛ لكان الرسول ﷺ إلى إنكار ذلك أسبق، وهو به أحق، وإن كان الطريق إلى نفي العيوب والنقائص ومماثلة الخالق لخلقه هو ما في ذلك من التجسيد والتجسيم؛ كان إنكار ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق من القائلين بموجب ذلك من أهل الكلام، فلما لم ينطق النبي ﷺ ولا أصحابه والتابعون بحرف من ذلك بل كان من نطق به موافقًا مصدقًا لذلك»(١).

وقد بيَّن القرآن الكريم الفرق بين الخالق والمخلوق، وأنه لا يجوز أن يسوى بينهما في شيء، فيجعل المخلوق ندًّا للخالق. كما قال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [سورة مريم:٦٥]، وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [سورة النحل:١٧]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [سورة الإخلاص:٤]، «وقد علم بالعقل أنَّ المثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو كان المخلوق مماثلًا للخالق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، والخالق يجب وجوده وقدمه، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقدمه، بل يجب حدوثه وإمكانه فلو كانا متماثلين للزم اشتراكهما في ذلك فكان كل منهما يجب وجوده وقدمه ويمتنع وجوب وجوده وقدمه، ويجب حدوثه وإمكانه

=

من مجموع الفتاوى.

(١) درء التعارض (٧/٩٥).

فيكون كل منهما واجب القدم، واجب الحدوث، واجب الوجود ليس واجب الوجود يمتنع قدمه لا يمتنع قدمه، وهذا جمع بين النقيضين»(١).

ومن هنا فالاشتراك في الأسماء والصفات لا يعني تماثل المسمى والموصوف عند الإطلاق(٢).

(١) شرح العقيدة الاصفهانية (٣٥).

(٢) انظر: التدمرية (٢٠-٣٠) الجواب الصحيح (٤/٤٢١-٤٢٤) منهاج السُّنة (٢/١١١) شرح حديث النزول (٧٥) درء التعارض (١٠/٣١٢) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٤٣-١٦١).

المطلب السَّابع:
علاقة القدر المشترك بالتشبيه

التشبيه في باب الصفات هو وصف الله ﷻ بشيء من صفات المخلوقين، وذلك بأن يثبت له ﷻ في ذاته أو صفاته وأفعاله من الخصائص مثل ما يثبت للمخلوق من الصفات؛ كأن يقال: يد الله مثل أيدي المخلوقين، واستواؤه كاستوائهم ونحو ذلك أو العكس.

يقول إسحاق بن راهويه: «إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيدي، أو مثل يدي، أو سمع كسمعي، أو مثل سمعي، فهذا تشبيه. أمَّا إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول: كيف، ولا يقول مثل سمع ولا كسمع؛ فهذا لا يكون تشبيها عنده. قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى:١١]»(١) وبمثل قوله قال الإمام أحمد والدارمي(٢).

(١) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الزكاة، وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٩٦) العلو للذهبي (١٢٠).

(٢) انظر: نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي (٢٩٩/١) إبطال التأويلات لابي يعلى (٤٣/١) المختار في أصول السُّنة لابن البنا (٨١) التدمرية (١١).

فالتشبيه المنفي عن الله ﷻ يطلق على وصف الله ﷻ بشيء من خصائص المخلوقين وصفاتهم الخاصة بهم. والمشبه عندهم من مثل الله ﷻ بخلقه، ويدخل في معنى التشبيه من وصف الله ﷻ بصفات النقص والعجز(١).

والذي جر إلى الوقوع بالقول في التشبيه والمماثلة بين الخالق والمخلوق هو القدر المشترك الواقع حين إطلاق وصف الصفة، بحيث يجب ويجوز ويمتنع على أحدهما ما يكون للآخر.

وهو الذي دفع المعطلة ونفاة الصفات إلى القول بنفي الصفات تنزيهًا للباري عن المماثلة والمشابهة ظنًّا منهم أنَّ إثبات صفة للخالق فيها اشتراك مع المخلوق.

وقد ذكر الإمام أحمد هذه العلة عن الجهمية في نفيهم للصفات، وأنَّ وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو رسوله ﷺ فيه تشبيه للخالق بالمخلوق(٢).

وعلى هذا المفهوم المنحرف في مفهوم التشبيه وصف هؤلاء المبتدعة كل من أثبت الصفات التي نفوها عن الله ﷻ بأنه مشبه(٣). وبناء عليه

---

(١) انظر: منهاج السُّنة (٢/٥٩٥) ومجموع الفتاوى (٦/١١٧).

(٢) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة (٢٥).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (٥٥) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١٤٤) شرح المقاصد للتفتازاني (٢/٤٨).

جعلوا المباينة بين الخالق والمخلوق في اللفظ والمعنى العام وأنَّ إثباتها إنما هو التشبيه الذي يجب نفيه عن الله ﷻ.

وقد ذكر الإمام أحمد أنهم إنما يريدون بقولهم هذا التعطيل المحض، وأنَّ مقتضى قولهم وصف الله بالعدم(١).

فالذي ضل بسببه الجهمية والمعطلة هو اللبس الحاصل في اللفظ المشترك بين صفات الخالق والمخلوق والمعنى العام المشترك في الصفة، وأنَّ ذلك هو التشبيه الذي يجب نفيه عنه الله ﷻ.

ولا ريب أنَّ مشاركة الشيء للشيء من بعض الوجوه ومخالفته من بعض الوجوه لا يعد تمثيلًا كما دلت عليه الأدلة السمعية والعقلية: فقد وصف الله ﷻ طعام أهل الجنة بأنه متشابه فقال: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [سورة البقرة:٢٥] أي: متشابهًا في الصورة والشكل مختلفًا في الطعم والحقيقة(٢). وكما في قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾﴾ [سورة البقرة:١١٨] فوصف القولين بالتماثل والقلوب بالتشابه لا بالتماثل، فإنَّ القلوب وإن اشتركت في هذا القول فهي مختلفة لا متماثلة.

(١) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد (٢٥) وبيان تلبيس الجهمية (١/١٢٦).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (١/٢١٧) تفسير السعدي (٢٩).

وفي الحديث: «**وبينهما أمور مشتبهات**»(١). فقد دل على أنه لا يعلمها بعض الناس. وهي في نفس الأمر ليست متماثلة. بل بعضها حرام وبعضها حلال(٢)، وفي الربا قال ﷺ: «**الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل**»(٣)، «وقد أراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وصلابة الحبة ورخاوتها. وقد دلت الأدلة السمعية على جواز مشاركة الشيء للشيء من بعض الوجوه دون بعض كما دل عليه العقل كذلك، فإنَّ العقل يعلم الأعراض مثل الألوان وأنها تشبه بعضها بعضًا قوةً وضعفًا، وكذلك الأجسام، وإن كانت حقيقتها ليست مماثلة؛ فليست حقيقة الماء مماثلة لحقيقة التراب ولا النبات ولا الحيوان ولا النار، وإن كانوا اشتركوا في كونهم جواهر وأجسام وقائمين بأنفسهم بل ومسمى الوجود»(٤).

وأمَّا العقل فإنه يفهم أنه لا يلزم من لفظ التشبيه أنه يجوز على الآخر ما يجوز عليه، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب عليه ما يجب عليه، وأنَّ العقل لا يمتنع عليه ذلك، وذلك أنَّ كل موجودين فلا بد أن يكون بينهما نوع مشابهة ولو من بعض الوجوه البعيدة، ورفع ذلك رفع للوجود. كما قال

---

(١) رواة البخاري في صحيحه، كتاب: الايمان، باب: فضل من استبرأ لدينه (٥٢) ومسلم في صحيحه، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات (١٥٩٩).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٣٩٧/٢) ط العمران.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٧٥٤٩) وابن ماجه في سننه، كتاب: التجارات، باب: الصرف وما لا يجوز برقم (٢٢٥٥) وصححه الألباني في صحيح السنن.

(٤) الجواب الصحيح (٣٩٦/٢-٣٩٨) ط العمران.

الإمام أحمد في رده على الجهمية في زعمهم أنه شيء لا كالأشياء حيث قال: «قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون بالشنعة بما يقرون في العلانية»(١).

فما من شيئين إلَّا وبينهما قدر مشترك ومشابهة من بعض الوجوه.

وهذا هو الذي قرره أهل السُّنة واعترف به بعض المتكلمين؛ حيث قرر أنَّ إثبات المشابهة بين الشيئين من بعض الوجوه مع اختلافهما من وجوه - وذلك باتفاقهما في القدر المشترك - أمر لا بد منه بما تدل عليه اللغة والأدلة العقلية(٢).

وقد أقر أبو المعالي الجويني بأنَّ إنكار القدر المشترك يؤدي إلى إنكار الصفات للباري ﷻ حتى ذكر أنَّ طائفة من النفاة غلت في النفي فعطلت حيث قالوا: إنَّ الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه، وقالوا على هذا: القديم ﷻ لا يوصف بالوجود، بل يقال: ليس بمعدوم وكذلك لا يوصف بأنه قادر عالم حي، بل يقال: إنه ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت، وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية، ثم ذكر أنَّ من أوجه الرد على هؤلاء أن يقال: «الاتفاق على السواد يشارك البياض في بعض صفات الإثبات من الوجود والعرضية واللونية، ثم هما مختلفان، وكذلك الجوهر والعرض، والقديم والحادث؛ لا يمتنع اشتراكهما في صفة واحدة مع

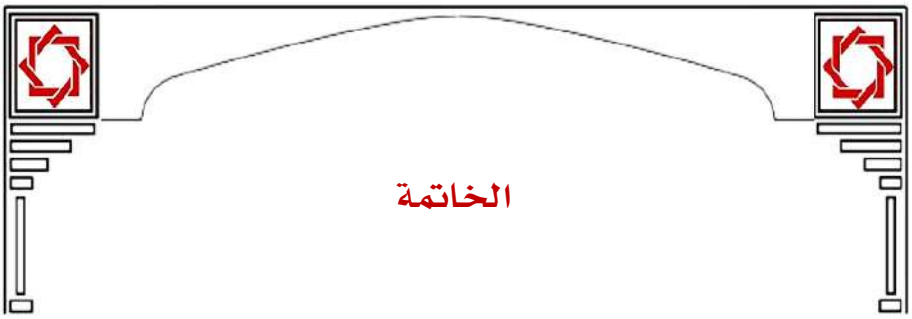
(١) الرد على الجهمية والزنادقة (٢٥).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١٥٠) التمهيد في أصول الدين له (١٣).

اختلافهما في سائر الصفات، ويقال لهم: أتثبتون الصانع المدبر أم لا تثبتونه؟ فإن أثبتوه؛ لزمهم من الحكم بإثباته ما حذروه، فإنَّ الحادث ثابت فاستويا في الثبوت»(١).

والمقصود: أنَّ بين التشبيه من وجه دون وجه وبين القدر المشترك تلازم وترابط لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالتشابه في أصل الصفة هو بذاته القدر المشترك القائم، وليس هو التشبيه المنفي عن الله ﷻ إذ نفي ذلك تعطيل محض.

(١) ذكره عنه شيخ الإسلام في درء التعارض (١٨٨/٥).



الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمَّا بعد:

ففي ختام البحث فقد توصلت - بحمد الله وتوفيقه - إلى نتائج وتوصيات:

أما النتائج فمن أهمها:

١-أهمية العناية بالقدر المشترك في باب الصفات، وأنَّ محور الخلاف القائم إنما هو من جهة اللبس فيه.

٢-أهمية العناية بالمصطلحات، وأن يعرف الدارس اصطلاح كل فن ومرادهم به.

٣-أنَّ أكثر الخلاف في باب الصفات إنما هو من جهة متعلقات اللفظ المشترك.

٤-أنَّ الإهمال في هذا الباب يؤدي إلى مفاسد خطيرة في ديننا أهمها نسبة الغلط والانحراف إلى نصوص الوحيين في باب الاعتقاد.

٥-العناية بالألفاظ الشرعية من أهم ما يحسم النزاع الحاصل في هذا

الباب.

٦-النأي عن الألفاظ المحدثة المبتدعة في هذا الباب وردها من جهة اللفظ، وأمَّا المعنى فيستفصل فيها فيقبل المعنى الحق الذي يوافق ما جاءت به النصوص الشرعية ويرد المعنى الباطل.

وأمَّا التوصيات:

فإنَّ الدِّراسات في هذا الباب لا تزال شحيحة، إذ غالب الفرق الإسلامية إنما وقعت فيما وقعت فيه من افتراق وابتداع وكان من أعظم أسباب ذلك: الالتباس في باب القدر المشترك فالخلاف والنزاع القائم في مسائل الأسماء والأحكام، والقضاء والقدر للقدر المشترك الأثر الكبير فيه.

ولذا أحث على المزيد من الأبحاث في هذا الباب وسد الثغرة فيه.

المصادر والمراجع

١- ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، تأليف: محمد خليل هراس، ط دار الكتب العلمية.
٢- اختلاف اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة، تحقيق: عمر محمود عمر، ط دار الراية، الطبعة الأولى.
٣- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، ط دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
٤- الاعتصام، للإمام الشاطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م. وأخرى بتحقيق مجموعة من أهل العلم ط دار ابن الجوزي.
٥- الإيمان، لابن تيمية، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط المكتب الإسلامي الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ.
٦- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية، تحقيق: مجموعة من أهل العلم، ط مجمع الملك فهد رَحِمَهُ اللَّهُ.
٧- التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، لابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٨- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ط دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٩- التوحيد وإثبات صفات الرب لمحمد بن إسحاق ابن خزيمة، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، ط مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.
١٠- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز العسكر وآخرون، ط دار العاصمة.
١١- الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة أبي القاسم الأصبهاني، تحقيق: محمد ربيع هادي ومحمد أبو رحيم، ط دار الراية، الطبعة الأولى.
١٢- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد سعود الإسلامية.
١٣- دراسة الصفات الإلهية في الأروقة الحنبلية، تأليف: علاء حسن إسماعيل، ط تبصير للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ.
١٤- دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، تأليف: الدكتور/ عبد الله بن صالح الغصن، ط دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
١٥- الرد على الجهمية والمعطلة للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط دار الراية.
١٦- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، ط دار طيبة، الطبعة الثانية.
١٧- شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، ط دار المنهاج، الطبعة الأولى.
١٨- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق: شعيب

الأرنؤوط، وعبد الله التركي، ط مؤسسة الرسالة.

١٩- شرح العقيدة الواسطية، لمحمد خليل هراس، تحقيق: علوي السقاف، ط دار الهجرة الطبعة الأولى.

٢٠- شرح حديث النزول لابن تيمية، تحقيق: محمد الخميس، ط دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢١- شرح مسلم، للنووي، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط دار المعرفة، ط السادسة ١٤٢٠هـ.

٢٢- الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، لموفق الدين ابن قدامة الحنبلي، ضمن مجموع فيه ثلاث رسائل، تحقيق: د/ عبد الله البراك، ط دار الوطن الطبعة الأولى.

٢٣- صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، تأليف: عبد القادر محمد الغامدي، ط مكتبة در البيان الحديثة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٤- الصفدية، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط دار الهدي النبوي ودار الفضيلة، ط الأولى ١٤٢١هـ.

٢٥- ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة، تأليف: الدكتور/ سعود بن سعد العتيبي، ط مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٢٦- العلو للعلي العظيم، للذهبي، تحقيق: عبد الله بن صالح البراك، ط دار الوطن، الطبعة الأولى.

٢٧- عون المريد شرح جوهرة التوحيد، تأليف: عبد الكريم تتان، ومحمد

أديب الكيلاني، ط دار البشائر، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٢٨- العين والأثر في عقائد أهل الأثر، للإمام عبد الباقي المواهبي البعلي الحنبلي، تحقيق: عصام قلعجي، ط دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٢٩- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، للبزدوي، تأليف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣٠- مجموع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط بدون.

٣١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، ط على نفقة الملك فهد رَحِمَهُ اللَّهُ.

٣٢- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، اختصار محمد الموصلي، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ط أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٣٣- مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي، ط دار العلم للملايين، الطبعة الثانية.

٣٤- مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، تأليف: أحمد عبد الرحمن القاضي، ط دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

٣٥- مسألة في توحيد الفلاسفة، لابن تيمية، تحقيق: مبارك الحثلان، ط دار الفتح للدراسات، الطبعة الأولى ١٤٣٩هـ.

٣٦- المستصفى من علم الأصول، للغزالي، دراسة وتحقيق: حمزة زهير حافظ، ط دار الهدي النبوي، ط الأولى ١٤٣٤هـ.
٣٧- مشكلة الكليات المنطقية، للدكتور/ ماهر عبد العزيز الشبل، ط ابن النديم، الطبعة الأولى ٢٠٢٠م.
٣٨- المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، ط الشركة العالمية للكتاب، ط ١٤١٤هـ.
٣٩- المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، تأليف: عبد الله بن محمد القرني، ط دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٤٠- معيار العلم، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، ط دار المعارف بمصر.
٤١- مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، تأليف: جابر إدريس علي أمير، ط أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٤٢- مقالة التعطيل والجعد بن درهم، تأليف: الدكتور/ محمد بن خليفة التميمي، طبعة أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
٤٣- مقالة التفويض بين السلف والمتكلمين، تأليف: الدكتور/ محمد محمود آل خضير، ط دار تكوين، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.
٤٤- مقالة الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية، تأليف: ياسر قاضي، ط أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
٤٥- الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، طبعة مكتبة الفيصلية بمكة.

٤٦- منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام بن سعود الإسلامية.
٤٧- منهج إمام الحرمين الجويني في تقرير العقيدة، تأليف: أحمد آل عبد اللطيف، ط مركز الملك فيصل للبحوث، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
٤٨- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرض ونقد، تأليف: سليمان بن صالح الغصن، ط دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ.
٤٩- نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين حقيقتها وتاريخها والأخطار العقدية المترتبة على الاعتقاد بها، لسعيد محمد معلوي، ط دار النصيحة، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.
٥٠- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، تحقيق: رشيد الألمعي، ط مكتبة الرشد، ط الثانية.
٥١- هداية المريد لجوهر التوحيد، لبرهان الدين اللقاني المالكي، تحقيق: مروان حسين البجاوي، ط دار البصائر، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

Index of sources and references

1- Ibn Taymiyyah al-Salafi wa Naqduhu li-Masalik al-Mutakallimin wal-Falasifah fil-Ilahiyat, Muhammad Khalil Harras, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
2- Ikhtilaf al-Lafdh wal-Radd 'ala al-Jahmiyyah wal-Mushabbihah, Ibn Qutaybah, Edited by Omar Mahmoud Omar, Dar al-Raya, First Edition.
3- Adwa' al-Bayan fi Iydah al-Quran bil-Quran, Muhammad al-Amin al-Shinqiti, Dar ‘Alam al-Fawaid, First Edition, 1426 AH.
4- Al-I’tisam, Imam al-Shatibi, Edited by Abdul Razzaq al-Mahdi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, First Edition, 1417 AH - 1996 CE. Another edition edited by a group of scholars published by Dar Ibn al-Jawzi.
5- Al-Iman, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Nasir al-Din al-Albani, al-Maktab al-Islami, Fifth Edition, 1416 AH.
6- Bayan Talbis al-Jahmiyyah fi Ta’siss Bida’hum al-Kalamiyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by a group of scholars, King Fahd Complex.
7- Al-Tadmuriyyah Tahqiq al-Ithbat lil-Asma' wal-Sifat wa Haqiqat al-Jam’ bayna al-Qadar wal-Shar’, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad al-Sa'wi, First Edition, 1405 AH.
8- Al-Ta’rifat, Ali ibn Muhammad al-Jurjani, Edited by Ibrahim al-Ibyari, Dar al-Kitab al-Arabi, Second Edition, 1413 AH.
9- Al-Tawhid wa Ithbat Sifat al-Rabb by Muhammad ibn Ishaq ibn Khuzaymah, Edited by Abdul Aziz al-Shahwan, Maktabat al-Rashd, First Edition.
10- Al-Jawab al-Sahih li-man Badal Din al-Masih, Ibn Taymiyyah, Edited by Abdul Aziz al-Askar and others, Dar al-‘Asimah.
11- Al-Hujjah fi Bayan al-Mahajjah, Qawwam al-Sunnah Abu al-Qasim al-Asbahani, Edited by Muhammad Rabi’ Hadi and Muhammad Abu Rahim, Dar al-Raya, First Edition.
12- Dar’ Ta'arud al-Aql wal-Naql, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
13- Dirasat al-Sifat al-Ilahiyyah fil-Arwiqah al-Hanbaliyah, ‘Alaa

Hasan Ismail, Edited by Tabsir lil-Nashr wal-Tawzi', First Edition, 1443 H.

14- Da’awa al-Munaw'in li-Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah Ard wa Naqd, Dr. Abdullah bin Salih al-Ghassan, Dar Ibn al-Jawzi, First Edition, 1424 H.

15- Al-Radd ala al-Jahmiyyah wal-Mu'attilah lil-Imam Ahmad bin Hanbal, Edited by Abdul Rahman Umairah, Dar al-Raya.

16- Sharh Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, al-Lalikaee, Edited by Ahmad Sa'd Hamdan, Dar Tayyibah, Second Edition.

17- Sharh al-Aqeedah al-Asfahaniyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad al-Sa'wi, Dar al-Minhaj, First Edition.

18- Sharh al-Aqeedah al-Tahawiyyah, Ibn Abi al-‘Izz al-Hanafi, Edited by Shuayb al-Arna’ut and Abdullah al-Turki, Muassasat al-Risalah.

19- Sharh al-Aqeedah al-Wasitiyah, Muhammad Khalil Haras, Edited by Alawi al-Saqqaf, Dar al-Hijrah, First Edition.

20- Sharh Hadith al-Nuzul, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad al-Khamees, Dar al-‘Asimah, First Edition, 1414 AH.

21- Sharh Muslim, al-Nawawi, Edited by Khalil Ma'mun Shihaa, Dar al-Ma'rifah, Sixth Edition, 1420 AH.

22- Al-Sirat al-Mustaqim fi Ithbat al-Harf al-Qadim, Mawaffaq al-Din Ibn Qudamah al-Hanbali, included in a collection of three treatises, Edited by Dr. Abdullah al-Barak, Dar al-Watan, First Edition.

23- Sifat al-Nuzul al-Ilahi wa Rad al-Shubuhat Hawlaha, Abdul Qadir Muhammad al-Ghamdi, Maktabah Dar al-Bayan al-Hadithah, First Edition, 1421 AH.

24- Al-Safadiyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Dar al-Hadi al-Nabawi and Dar al-Fadilah, First Edition, 1421 AH.

25- Dawabit Isti'mal al-Mustalahat al-Aqadiyah wal-Fikriyah ‘inda Ahl al-Sunnah, Dr. Saud bin Sa’d al-Otaibi, Edited by Markaz al-Ta’seel lil-Dirasat wal-Buhuth, First Edition, 1430 AH.

26- Al-‘Uluw lil-‘Ali al-Adhim, al-Dhahabi, Edited by Abdullah bin Saleh al-Barak, Dar al-Watan, First Edition.

27- Awn al-Murid Sharh Jawharat al-Tawhid, Abdul Karim Tataan and Muhammad Adib al-Kilani, Dar al-Bashair, Second Edition, 1419 AH.

28- Al-Ain wal-Athar fi Aqaid Ahl al-Athar, Imam Abdul Baqi al-Mawahibi al-Ba'li al-Hanbali, Edited by ‘Issam Qal’aji, Dar al-Ma'mun lil-Turath, First Edition, 1407 AH.
29- Kashf al-Asrar ‘an Usul Fakhr al-Islam, lil-Bazdawi, Abdul Aziz bin Ahmad bin Muhammad, Alaa al-Din al-Bukhari, Edited by Abdullah Mahmoud Muhammad Umer, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition, 1418 AH.
30- Majmu’ al-Rasa'il wal-Masa'il, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, n.p.
31- Majmu’ Fatawa Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, compiled and arranged by Abdul Rahman bin Muhammad bin Qasim and his son, Published under the patronage of King Fahd.
32- Mukhtasar al-Sawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wal-Mu'attilah, Ibn al-Qayyim, summarized by Muhammad al-Musili, Edited by al-Hasan bin Abdul Rahman al-Alawi, Adwa' al-Salaf, First Edition, 1425 AH.
33- Madhahib al-Islamiyyin, Abdul Rahman Badawi, Edited by Dar al-Ilm lil-Malayin, Second Edition.
34- Madhhab Ahl al-Tafwidh fi Nusus al-Sifat, Ahmed Abdul Rahman al-Qadhi, Dar Ibn al-Jawzi, Second Edition, 1424 AH.
35- Mas'alah fi Tawhid al-Falasifah, Ibn Taymiyyah, Edited by Mubarak al-Hathlan, Dar al-Fath lil-Dirasat, First Edition, 1439 AH.
36- Al-Mustasfa min Ilm al-Usul, Al-Ghazali, Study and Editing by Hamza Zuhair Hafidh, Dar al-Hadi al-Nabawi, First Edition, 1434 AH.
37- Mushkilat al-Kuliyyat al-Mantiqiyyah, Dr. Maher Abdul Aziz al-Shibil. Ibn al-Nadeem, First Edition, 2020 AD.
38- Al-Mu'jam al-Falsafi, Jamil Saliba, al-Sharikah al-‘Alamiyyah lil-Kitab, 1414 AH.
39- Al-Ma’rifah fil-Islam: Masadiruha wa Majaalatuha, Abdullah bin Muhammad al-Qarni, Dar ‘Aalam al-Fawaid, First Edition, 1419 AH.
40- Mi'yar al-Ilm, Abu Hamid al-Ghazali, Edited by Sulaiman Dunya, Dar al-Ma'arif, Egypt.
41- Maqalat al-Tashbih wa Mawqif Ahl al-Sunnah minha, Jaber Idris Ali Amir, Adwa' al-Salaf, First Edition, 1422 AH.
42- Maqalat al-Ta'til wal-Ja'd bin Dirham, Dr. Mohammed bin

Khalifah al-Tamimi, Adwa' al-Salaf, First Edition, 1418 AH.
43- Maqalat al-Tafwidh bayn al-Salaf wal-Mutakallimin, Dr. Mohammed Mahmoud Aal Khudayr, Dar Takween, First Edition, 1437 AH.
44- Maqalat al-Jahm bin Safwan wa Atharuha fil-Firaq al-Islamiyyah, Yasir Qadhi, Adwa' al-Salaf, First Edition, 1426 AH.
45- Al-Milal wal-Nihal, Al-Shahrastani, Edited by Mohammed Sayyid Kilani, Maktabat al-Faysaliyyah, Mecca.
46- Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Mohammed Rashad Salim, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
47- Manhaj Imam al-Haramayn al-Juwayni fi Taqreer al-Aqeedah, Ahmed Aal Abdul Latif, King Faisal Center for Research, First Edition, 1414 AH.
48- Mawqif al-Mutakallimin min al-Istidlal bi-Nusus al-Kitab wal-Sunnah: 'Arad wa Naqd, Sulaiman bin Saleh al-Ghassan, Dar al-‘Asimah, Second Edition, 1433 AH.
49- Nazariyyat al-Jawhar al-Fard ‘inda al-Mutakallimin: Haqiqatuha wa Tarikhuha wal-Akhtaar al-Aqadiyyah al-Mutarattibah ‘ala al-I'tiqad biha, Sa’id Mohammed Mu’allawi, Dar al-Nusihah, First Edition, 1433 AH.
50- Naqd al-Imam Abu Sa'id Uthman bin Sa'id 'ala al-Mirrisi al-Jahmi al-Anid, Edited by Rashid al-Alma’i, Maktabat al-Rushd, Second Edition.
51- Hidayat al-Murid li Jawhar al-Tawhid, Burhan al-Din al-Liqani al-Maliki, Edited by Marwan Hussein al-Bajawi, Dar al-Basa'ir, First Edition, 1430 AH.

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

متعلَّقات القَدْرِ المشترك في باب الصفات – دراسة تحليليَّة –.... ١٧٥
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ١٧٧
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ١٧٨
المقدمة..... ١٧٩
التمهيد..... ١٨٢
المبحث الأوَّل: المراد بالقدر المشترك..... ١٨٥
المطلب الأول: حقيقة القدر المشترك في الصفات..... ١٨٦
المطلب الثاني: الفرق بين حقيقة المعنى وأصل المعنى..... ١٩٣
المطلب الثالث: الوجود الذهني والوجود الخارجي..... ١٩٧
المبحث الثاني: متعلقات القدر المشترك..... ٢٠٣
المطلب الأول: علاقة القدر المشترك بالتفويض..... ٢٠٥
المطلب الثاني: علاقة القدر المشترك بالمتشابه..... ٢١٨
المطلب الثالث: علاقة القدر المشترك بالكيفية..... ٢٢٨
المطلب الرابع: علاقة القدر المشترك باللفظ الظاهر..... ٢٣١
المطلب الخامس: علاقة القدر المشترك بالتنزيه..... ٢٣٨
المطلب السَّادس: علاقة القدر المشترك بالتجسيم..... ٢٤٠
المطلب السابع: علاقة القدر المشترك بالتشبيه..... ٢٤٧

الخاتمة..... ٢٥٣
فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ٢٥٥
فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ٢٦١
فهرس الموضوعات..... ٢٦٥

المسائل العقديَّة المتعلِّقة بذي السويقتيْن

- جمعًا ودراسةً -

The Theological Issues Related to Dhus-Suwaiqatain the thin legged man

- A Compilation and Study -

إعداد :

د / ليلى بنت ناوي العنزي

أكاديميَّة سعوديَّة، أستاذ مساعد بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة في كليَّة الآداب بجامعة حفر الباطن

Prepared by :

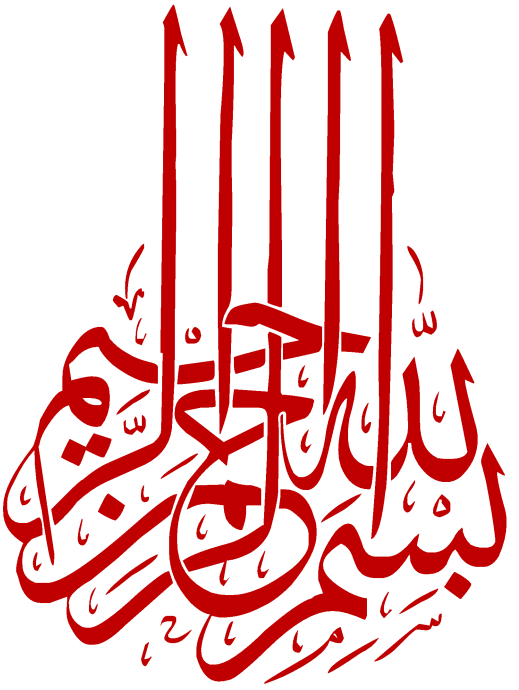
Dr. Layla bint Nawi Al-Enazi

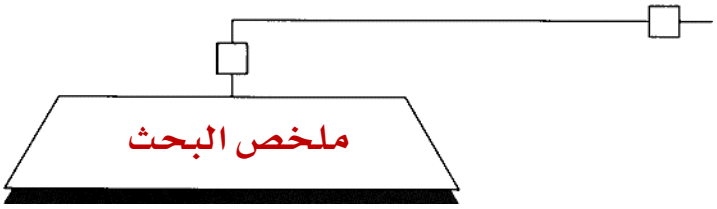
Saudi academic, assistant professor in the Department of Islamic Studies at the College of Arts at Hafar Al-Batin University

Email: lnaleneze@uhb.edu.sa

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٩/١٢هـ	3/4/2023 CE		١٤٤٤/١١/٢٥هـ	14/6/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-003			

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



ملخص البحث

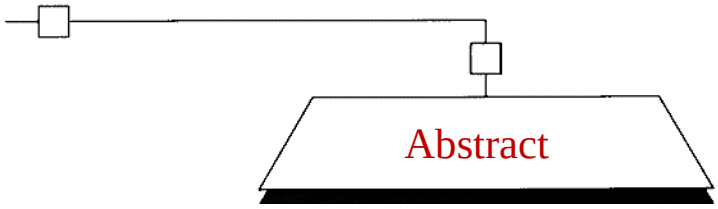
انتظم البحث في بيان المسائل العقديَّة المتعلقة بخبر ذي السويقتين الحبشي، وما يجري على يديه من انتهاكه لبيت الله الحرام، وهدمه للكعبة المشرفة، وتخريبها.

وكان من أهم مسائله: زمن خروج ذي السويقتين، وهدمه للكعبة، وقد اختلف أهل العلم في ذلك، وكان أظهر الأقوال أنَّ ذلك كائن عند قرب قيام الساعة، فينقطع الحج، ولا يبقى في الأرض من يقول: الله، فهو آخر الآيات ظهورًا؛ أي: الآيات التي تدل على قرب الساعة؛ كظهور الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وغيرهما، وليست الآيات التي تدل على حصولها؛ كطلوع الشمس من مغربها، وغيرها.

ومن أهم مسائله كذلك: مسألة الجمع بين هدم الكعبة وانتهاك حرمتها، وما ورد في ثبوت الأمن والحرمة لها، وبين حبس الفيل، وذكرت تحتها أوجهًا مفصَّلة لأهل العلم في الجواب عن ذلك كله.

ثم ختم البحث ببعض المسائل، منها: استخراج كنز الكعبة، وهل اختص ذو السويقتين باستخراجه دون غيره؟ وغزو ذي السويقتين الحبشي لمكة، والجمع بينه وبين ما ورد في الأحاديث الصحيحة من أنَّ الكعبة يغزوها جيش من الحبشة، ثم يخسف الله بهم جميعًا، بأولهم وآخرهم.

الكلمات المفتاحية: (ذو السويقتين – هدم الكعبة – زمن خروج ذي السويقتين –استخراج كنز الكعبة).



This research systematically clarifies the theological issues related to the report about "Dhu al-Suwayqatayn the Ethiopian" and the violations he commits against the Sacred House of God (Ka'ba), its demolition, and desecration.

Among the key issues addressed are:

The timing of the emergence of Dhu al-Suwayqatayn and his demolition of the Ka'ba. Scholars have varying opinions on this matter. The most evident opinion is that this event will occur as the Hour (Day of Judgment) draws near. As a result, the Hajj pilgrimage will cease, and no one on earth will proclaim the name of Allah. This event is one of the last signs indicating the proximity of the Hour, akin to the emergence of the Antichrist (Dajjal), the descent of Jesus, among other signs. These signs point to the nearness of the Hour, not its actual occurrence, which will be signaled by other signs like the sun rising from the west.

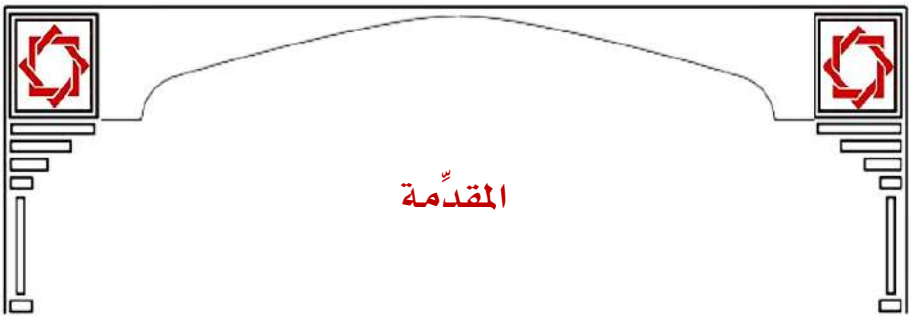
Another significant issue is reconciling between the desecration of the Kaaba and the violation of its sanctity, with the established reports of its safety and sanctity, alongside the incident of the Elephant's restraint (the event where Abraha's army, which came with an elephant to destroy the Kaaba, was deterred). Detailed scholarly perspectives addressing these matters are presented.

The research concludes with several topics, including:

The extraction of the Kaaba's treasure and whether Dhu al-Suwayqatayn was the exclusive individual to extract it or not.

The invasion of Mecca by Dhu al-Suwayqatayn the Ethiopian, and how to reconcile this with authentic Hadiths that state the Kaaba will be invaded by an Ethiopian army, where God will then cause the earth to swallow them whole, from the first to the last.

Keywords: (Dhu al-Suwayqatayn - Demolition of the Kaaba - Time of the emergence of Dhu al-Suwayqatayn - Extracting the treasures of the Ka'ba).



المقدِّمة

إنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا رسول الله ﷺ، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢﴾ [سورة آل عمران:١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ [سورة النساء:١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ٧١﴾ [سورة الأحزاب:٧٠-٧١].

أمَّا بعد:

فإنَّ خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

إنَّ من أصول الإيمان الستة: الإيمان باليوم الآخر، فهو أحد أركان الإيمان، والتي لا يتم إيمان العبد إلَّا باعتقادها، مع سائر الأركان، وهو يتضمن الإيمان بكل ما يتعلق بقيام الساعة، وبالقبر، وبما يحصل بعد القبر،

من قيام الناس إلى يوم الميعاد.

ولما كانت الساعة من علم الغيب التي استأثر الله بعلمها، ولم يطلع عليها أحدًا من خلقه؛ فقد جعل لها علامات وأمارات، تدل على قرب قيامها، والإيمان بهذه العلامات والأشراط هو جزء من الإيمان باليوم الآخر، فلهذا وجب اعتقادها والإيمان بها، فكل ما أخبر الله ﷻ به، وكذا أخبر به نبيه ﷺ من أشراط الساعة، فإنه يجب الإيمان به.

وأشراط الساعة على قسمين: كبرى وصغرى، وتظهر في أوقات مخصوصة، وأمكنة مخصوصة، جاء التنصيص عليها في الشرع، ومن تلكم الأماكن التي تظهر فيها أشراط الساعة – سواء الكبرى أو الصغرى –: مكة والمدينة؛ فقد ورد في الشرع ذكر أشراط كثيرة تقع في الحرمين الشريفين، وموضوع البحث يتعلق بظهور ذي السويقتين الحبشي في آخر الزمان، وتسلطه على مكة المكرمة، وانتهاك حرمتها، وهدمه للكعبة المشرفة، وتسلطه على الكعبة؛ هو من أشراط الساعة التي وردت في السُّنة الصحيحة، والتي يجب الإيمان بها وتصديقها.

❁ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

إنَّ أهمية الموضوع تكمن في تعلقه بركن عظيم من أركان الإيمان، وهو الإيمان باليوم الآخر، وما يسبقه ويتبعه من أحداث ووقائع، يجب الإيمان بها وتصديقها، ومما يتقدم هذا اليوم العظيم من علامات وأشراط، جعلها الله ﷻ إيذانًا بقرب قيام الساعة، ومن تلكم الأشراط التي ورد ذكرها والتنصيص عليها في السُّنة الصحيحة: خروج ذي السويقتين الحبشي، وانتهاكه لحرمة

مكة المكرمة، واعتداؤه على بيت الله المحرَّم وتخريبه، وهدم الكعبة المشرفة حجرًا حجرًا، وغير ذلك مما يتسلط عليه هذا الحبشي هو وأصحابه.

ومما لا شك فيه أنَّ تسلط هذا الرجل على الكعبة المشرفة أمر مفزع وخطير، وإيذان بذهاب الدِّين، وظهور الشرور والفتن؛ لأنَّ الكعبة هي قبلة المسلمين، وإليها يتوجه المسلمون لأداء الركن الأعظم (الحج)، وأداء مناسك العمرة، فخرابها هو ذهاب للدِّين، وخراب للدنيا؛ لأنَّ الله ﷻ جعلها قيامًا للناس، يأمنون فيها على أعراضهم وأموالهم، بل حتى المخلوقات الأخرى من الحيوان والنبات فإنها في مأمن من التعدي؛ لأنها داخلة في الحرم، الذي حرمه الله ﷻ؛ ولهذا ورد في الأحاديث أنه بعد خرابها على يد ذي السويقتين فإنها لا تعمر أبدًا، وهذا مما يبين أهمية دراسة هذا الموضوع، وإفراده بالبحث.

❁ أهداف البحث:

يهدف البحث إلى إبراز أهم المسائل العقدية المتعلقة بذي السويقتين، التي ناقشها العلماء، وأوردوها عند شرحهم لأحاديثه، أو التي لم يذكروها، لكنها ظاهرة من خلال الأحاديث المتعلقة بذي السويقتين.

وكذلك يهدف إلى الجواب عما قد يشكل مما ورد في أحاديث ذي السويقتين أو يتعارض مع مسائل أخرى وردت في نصوص الكتاب والسُّنة؛ كمسألة تعارض غزو الحبشي للكعبة وانتهاك حرمتها وأمنها، مع ثبوت الأمن وحرمة مكة والكعبة المشرفة، وغير ذلك من مسائل الباب.

❖ حدود البحث:

حدود البحث مقتصرة على أحاديث ذي السويقتين، الثابتة الصحيحة، والآثار الصحيحة المروية عن الصحابة ﷺ، والمسائل العقدية الممكنة المستخرجة من هذه الأحاديث.

❖ مشكلة البحث:

إنَّ خروج ذي السويقتين الحبشي في آخر الزمان، وتسلطه على بيت الله المحرَّم ثابت في السُّنة الصحيحة، لا إشكال في ذلك البتة، وإنما وردت بعض الإشكالات، مما يتحتم الجواب عنها ضمن هذا البحث.

من أهمها: اختلاف أهل العلم في زمن خروجه، وهل هو سابق لأشراط الساعة الكبرى أو لاحق لها أو بينها؟ وقد تعارضت في ذلك بعض الأدلة، واختلف أهل العلم في الجمع بينها، وفي هذا البحث جمع لأقوال العلماء، والاجتهاد في التوفيق بينها إن أمكن، أو الترجيح بينها عند عدم القدرة على الجمع.

ومنها: تعارض ما يقع على يد ذي السويقتين من انتهاك حرمة الكعبة، وهدمها وتخريبها، وتسلطه عليها، مع ما ورد في النصوص الشرعية من ثبوت الأمن والحرمة، وثبوت حفظ الله لهذا البيت، وهذا إشكال اختلف جواب أهل العلم عنه، وفي هذا البحث جمع لأجوبة العلماء، ومناقشتها وفق المنهج العلمي.

فهذه أهم الإشكالات، والتي جاء البحث لرفعها، والجواب عنها، وفق المنهج العلمي، وهناك بعض فروع الإشكالات قد وردت تبعًا؛ تكميلًا

للفائدة، والله هو الموفق وحده للصواب.

❁ الدراسات السابقة:

إنَّ دراسة أشراط الساعة على وجه العموم، أو على وجه الخصوص قد كتبت فيها كتابات كثيرة، كبيرة ومتوسطة وصغيرة، لا يمكن حصرها في هذا المقام، وهي من أصول المسائل العقدية المبحوثة في كتب السُّنة والاعتقاد.

وكذلك إفراد البحث بأصول أشراط الساعة الكبرى أو الصغرى؛ كخروج المهدي، وغيرها، فهذا مما توجد فيها كتابات منتشرة وظاهرة، وكذلك وجدت بعض الكتابات المتعلقة بمكة المكرمة، وما يتعلق بها من مسائل عقدية، كأشراط الساعة التي وقعت في مكة المكرمة، أو التي ستحدث فيها في آخر الزمان؛ كهدم الكعبة، ونحوه.

والمقصود من ذلك: أنَّ موضوع بحثنا بما أنه من ضمن أشراط الساعة؛ فقد تطرق له بعض الباحثين في تلك الكتب، لا على وجه التفصيل، بل إنما كان تبعًا، وجاء عرضًا ضمن أشراط الساعة، وقد يشيرون أو يكتبون في بعض مسائله، لكن لا على وجه التفصيل، بل على وجه العموم والإجمال(١).

(١) انظر على سبيل المثال: من أشراط الساعة الكبرى: خراب الكعبة (هدم الكعبة)، لمحمد بن إبراهيم الشيباني (مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط: ١، ١٤٠٩هـ)، وأشراط الساعة المتعلقة بالمسجد الحرام (مجلة الحرمين الشريفين)، وأحاديث أشراط الساعة الصغرى، لصالح بن محمد =

وأمَّا على وجه الإفراد؛ فقد وقفت على بحث معنون بـ: «خبر خروج ذي السويقتين وهدمه للكعبة»، للدكتور/ سعد بن عبد الله الدوسري وفقه الله(١).

وقد اطلعت عليه وقرأته قراءة كاملة، فظهرت لي جملة من الفروق، مما يظهر من خلالها عدم التعارض، وأنه لا يشكل على النظر في بحث: «المسائل العقدية المتعلقة بذي السويقتين»، وتحكيمه، ثم نشره؛ لتعم به الفائدة، ومن أهم تلك الفروق المؤثرة:

أولًا: ظهر لي وجود شيء من التطويل، والذي أدى إلى طول في البحث، فخرج به عن حدود المنهج العلمي – في نظري –، ويظهر ذلك من خلال الآتي:

=

آل سويلم (مؤسسة زاد، ط: ١، ١٤٣٣هـ)، والمباحث العقدية المتعلقة بمكة المكرمة، لمحمد عمر الكاميرون (دار الميراث النبوي، د. ط، د. ت)، ومن أشراط الساعة المتعلقة ببكة والتي لم تقع بعد، لمها بنت عبد الرحمن أحمد، نشر مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد: (١٧٧)، المجلد: (٤٩)، ٣٠ يونيو ٢٠١٦م، وغيرها.

(١) انظر: مجلة جامعة الإمام، العدد: (٦٥)، الجزء: (٣)، شوال ١٤٤٣هـ.

تنبيه: من الموافقات المقدرة أنه وبعد الانتهاء من البحث كاملا بجميع أجزائه، عزمت على إرساله لإحدى المجلات العلمية؛ للنظر فيه وتحكيمه، فوقفت على هذا البحث، وهذا من قضاء الله وقدره، فاطلعت عليه كاملًا وقرأته من أوله إلى آخره، وظهرت لي جملة من الفروق تبين من خلالها وجود فروق جوهرية بين البحثين، حيث إنَّ من قرأ البحثين بتمعن ستظهر له الفرق بينهما من جهة طرح المادة العلمية وجمعها ودارستها، وطريقة عرضها، وغيرها مما لا يشكل على النظر في بحثي لتحكيمه ونشره – والله أعلم –.

١-ما ذكره تحت التمهيد: من التعريف بأشراط الساعة، والتعريف بها، وذكر أقسامها، وقد استغرقت هذه المسألة ست صفحات، وهذا مما ينبغي الاستغناء عنه.

٢-ما ذكره تحت المبحث الرابع من الأحداث العظام، والعلامات الكبرى، التي تسبق خروج ذي السويقتين، وكله تطويل زائد، بعيد عن صلب الموضوع، ومما يمكن الاستغناء عنه.

٣-ما ذكره تحت المبحث السادس: -الكعبة: أسماؤها ومكانتها وأول هدم لها في تاريخ الإسلام -، وقد استغرق هذا المبحث صفحات طويلة، استغرقت ست عشرة صفحة.

وهذه الأمثلة هي ظاهرة جدًّا في البحث لمن تأملها، ومما لا شك فيه أنها تؤثر على قيمة البحث العلمية، وأمَّا البحث المعقود هاهنا فقد اكتفت الباحثة فيه بذكر المسائل العقدية المتعلقة بصلب الموضوع، وعدم الخروج أو البعد عنه لمسائل أخرى جانبية، قد تؤثر في قيمة البحث.

ثانيًا: من المسائل التي تبين الفرق بين البحثين:

أ-مسألة التعريف بذي السويقتين، وذكر أوصافه؛ فقد ظهر فيها شيء من التقصير في دراستها وعرضها، مع ما ذكره من أنه قد وردت صفات في أحاديث ضعيفة، وهذا الحكم مما تعوزه الدقة، بل قد وردت جملة من أوصافه في بعض الآثار الصحيحة، والحسنة، والمجبورة الضعف.

وأمَّا البحث المعقود فقد اجتهدت الباحثة في الوقوف على أكثر ما يمكن الوقوف عليه من الأحاديث والآثار الصحيحة في كتب السُّنة

والمسانيد والمصنفات وكتب التاريخ والسير وغيرها، وخرجت بجملة منها – مما لم يذكره الباحث في البحث المنشور– والتي فيها ذكر أوصافه وأحواله.

ب–أنه لما تناول مسألة زمن هدم الكعبة – تحت المبحث الرابع، وهي من أصول المسائل العقدية التي تدخل تحت صلب الموضوع –، فلم ينص على أنها أقوال، بل ذكر نقولًا كثيرة مجردة عن أهل العلم.

وأمَّا البحث المعقود هاهنا فقد تناول المسألة بطريقة علمية ومنهجية متسقة؛ وذلك من خلال النظر في كلام أهل العلم، والخروج منها بأقوال، وذكر أدلة كل قول، ومناقشتها، ودراستها دراسة علمية عقدية، وذكر الراجح منها.

ج–لم يتطرق البحث لمسائل هي من صلب الموضوع؛ **كمسألة الجمع بين هدم الكعبة وانتهاك حرمتها، وما ورد في ثبوت الأمن والحرمة لها، وبين حبس الفيل**، بخلاف البحث المنتظم هنا؛ فقد تناولها البحث بالدراسة وفق المنهج العلمي المتبع في دراسة مثل هذه المسائل.

فهذه أهم الفوارق العلمية بين الدراستين، ومن دقق النظر والقراءة بين البحثين ظهرت له تلك الفروق، والتي من خلالها يتبين أهمية البحث الموسوم بـ:

المسائل العقديَّة المتعلِّقة بذي السويقتين

– جمعًا ودراسةً –

وأنه لا يتعارض مع البحث المنشور، وأنه لا يشكل على البحث المعقود هاهنا – والله أعلم –.

❁ منهج البحث:

سلكت في كتابة هذا البحث المنهج التحليلي الوصفي، وهو منهج قائم على جمع المسائل العقدية المتعلقة بذي السويقتين، وما يدخل تحتها من أقوال، وتحليلها ودراستها عقديًّا، وفق الإجراءات الآتية:

١-الرجوع إلى كتب الصحاح والسُّنن والمسانيد وغيرها؛ لجمع أحاديث الباب، وانتخاب الصحيح منها فقط.

٢-الرجوع إلى كتب الاعتقاد، والتي اعتنت بذكر المسائل العقدية المتعلقة بأشراط الساعة، فهي من مظان مسائل البحث.

٣-كذلك الرجوع إلى الكتب والمصنفات التي اعتنت بشرح الأحاديث، وبيان غريبها، فهي كذلك من مظان مسائل البحث.

٤-اتباع إجراءات البحث العلمي؛ وذلك بعزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني. وتخريج الأحاديث وفق المنهج العلمي المتبع: وذلك بالرجوع أوَّلًا إلى الصحيحين، فإن لم يكن فيهما فبالرجوع إلى السُّنن، وإن لم يكن فيها فبالرجوع إلى المسانيد والمصنفات وغيرها، مع ذكر حكم العلماء عليها إن وجد. وتوثيق النصوص المنقولة. وعمل الفهارس اللازمة.

❁ خطة البحث:

المقدمة: وفيها خطبة الحاجة، مع ذكر أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وكذا مشكلة البحث، والدِّراسات السابقة، ومنهج البحث.

المبحث الأوَّل: التعريف بذي السويقتين، وذكر أوصافه.

المبحث الثاني: زمن هدم الكعبة على يد ذي السويقتين.

المبحث الثالث: الجمع بين هدم الكعبة وانتهاك حرمتها، وما ورد في ثبوت الأمن والحرمة لها، وبين حبس الفيل.

المبحث الرابع: استخراج كنز الكعبة، وغزو مكة.

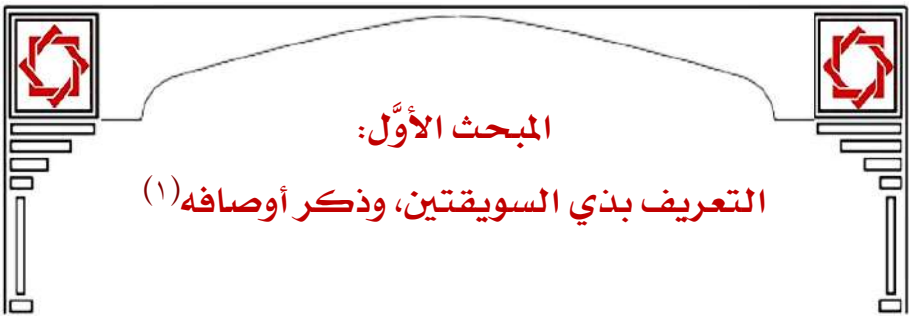
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استخراج كنز الكعبة.

المطلب الثاني: غزو مكة.

الخاتمة.

فهرس المراجع والمصادر.



المبحث الأوَّل:
التعريف بذي السويقتين، وذكر أوصافه(١)

ذو السويقتين: هو رجل من الحبشة، وردت أحاديث كثيرة في ذكر أوصافه، وأنه ذو السويقتين، أحمر الساقين، أسود، أفحج، أو أفيحج، أصيلع، أو أصعل، أقرع، أصمع، أفيدع، أزرق العينين، كبير البطن، ودليل هذه الأوصاف الآتي من الأحاديث:

عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة**»(٢)، وفي لفظ: «**ذو السويقتين من الحبشة يخرب بيت الله ﷻ**»(٣).

وعن سعيد بن سمعان ﷺ قال: سمعت أبا هريرة ﷺ يحدث أبا قتادة

---

(١) عنونت هذا المبحث بهذا الاسم، ثم وقفت بعد ذلك على ترجمة عقدها الفاكهي في كتابه: أخبار مكة (٣٥٧/١) بقوله: "ذكر صفة الحبشي الذي يهدم الكعبة ...". فكانت هذه الموافقة حسنة – ولله الحمد والشكر –.

(٢) أخرجه البخاري (كتاب: الحج، برقم ١٥٩١)، ومسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٩٠٩).

(٣) أخرجه مسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٩٠٩).

ﷺ(١) أنَّ النبي ﷺ: قال: «**يبايع لرجل بين الركن والمقام، ولن يستحل هذا البيت إلَّا أهله، فإذا استحلوه فلا تسأل عن هلكة العرب، ثم تجيء الحبشة فتخربه خرابًا لا يعمر بعده أبدًا، وهم الذين يستخرجون كنزه**»(٢).

هذا وقد ذكر الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ) احتمال أن يكون ذو السويقتين هو القحطاني، ثم كأنه تعقبه، وذكر أنَّ القحطاني يحتمل أن يكون غيره؛ وأنَّ هذا من قحطان، وذاك من الحبشة(٣).

وقد ورد في القحطاني من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه**»(٤).

وقد اختلف في القحطاني؛ فلم يعرف اسمه عند الأكثرين(٥)، ومما قيل

---

(١) الحارث بن ربعي الأنصاري: أبو قتادة، صحابي جليل، شهد أحدًا والحديبية، وتوفي في المدينة سنة (٥٤هـ). انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي (٧٨/٤).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٦٧/١٤) برقم (٨٦١٩)، والأزرقي في أخبار مكة (٢٧٨/١)، والفاكهاني في أخبار مكة (٣٦٥/١) برقم (٧٦٣)، وابن حبان في صحيحه (٢٣٩/١٥) برقم (٦٨٢٧)، والحاكم في المستدرك (٤٩٩/٤) برقم (٨٣٩٥)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه"، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٢٧٤٣) (٥٥٣/٦).

(٣) انظر: النهاية في الفتن والملاحم (١/ ٢٠٦).

(٤) أخرجه البخاري (كتاب: الفتن، برقم ٧١١٧)، ومسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٩١٠).

(٥) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (٨٧/١٦).

فيه: إنه الجهجاه[١]، وهو الذي ورد ذكره في صحيح مسلم (ت٢٦١هـ) من طريق أخرىٰ؛ من حديث أبي هريرة ﷺ بلفظ: «**لا تذهب الأيام والليالي حتىٰ يملك رجل يقال له: الجهجاه**»[٢]، وجوز القرطبي (ت٦٥٦هـ) أنه يكون هو، وذكر ما يمكن الاستئناس به، وهو أنَّ أصل الجهجهة الصياح بالسبع، يقال: جهجهت بالسبع: أي زجرته بالصياح، ويقال: جهجه عني: أي انته، وهذه الصفة توافق ذكر العصا[٣].

وذكر ابن حجر (ت٨٥٢هـ) في موضع أنه لم يقف علىٰ اسمه[٤]، وفي موضع آخر وافق القرطبي ابتداءً فجوز أن يكون هو، وقال: لعله جهجاه المذكور في الحديث الآخر، وذكر أنَّ أصل الجهجاه الصياح، وهي صفة تناسب ذكر العصا، ثم ذكر ما يرد هذا الاحتمال، وهو إطلاق كونه من قحطان، فظاهره أنه من الأحرار، وتقييده في جهجاه بأنه من الموالي[٥].

والمقصود هاهنا: في التحقيق أنَّ ذا السويقتين ليس هو القحطاني؛ لأنه من الحبشة، وذاك من قحطان، وقد ورد في القحطاني أنه يملك الناس، وأمَّا ذو السويقتين فقد ورد في أخباره أنه يهدم الكعبة وينتهك حرمتها، ولم يرد ذلك في القحطاني، وسيأتي قريبًا - تحت المبحث الثاني - ذكر من

---

(١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (١/ ٢٩٨).

(٢) أخرجه مسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٢١٩).

(٣) انظر: التذكرة بأحوال الموتىٰ وأمور الآخرة (ص١٢٣٥).

(٤) انظر: فتح الباري (٦/٥٤٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٣/٧٧، ٧٨).

قال: إنَّ القحطاني هو من يهلك ذا السويقتين وأصحابه، وهذا مما يبين أنَّ ذا السويقتين ليس هو القحطاني.

وقد جاء في ذي السويقتين بعض أوصاف الحبشة، منها: أنه ذو سويقتين، ومعنى (ذو السويقتين): أي صاحب الساقين، والسويقتان تثنية سويقة، وهي تصغير ساق؛ أي: دقيق الساقين، والساق مؤنث، فلذلك أدخل في تصغيرها التاء، وقد قيل: إنَّ الغالب في سوق الحبشة والسودان دقة وخموشة(١).

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**كأني به أسود أفحج، يقلعها حجرًا حجرًا**»(٢).

ومعنى (أفحج): من الفحج: وهو التباعد ما بين الساقين، أو المتباعد الفخذين، وقيل: تداني صدور القدمين مع تباعد العقبين، وقيل: هو الذي في رجله اعوجاج، يقال: رجل أفحج، وامرأة فحجاء، والجمع: فحج، وورد وفي بعض الروايات – كما سيأتي –: (الأفيحج): وهي تصغير: (الأفحج)، وقيل: إنَّ هذه الصفة كذلك من نعوت الحبشان(٣).

---

(١) انظر: معالم السنن للخطابي (٣٤٦/٤)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين لأبي الفرج ابن الجوزي (٣٨٩/٢)، والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (٣٥/١٨)، وفتح الباري (٤٦١/٣).

(٢) أخرجه البخاري (كتاب: الحج، برقم ٦٥٣٧).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢٧٨/٤)، وشرح السُّنة للبغوي (٣٠٦/٧)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين (٣٨٩/٢)، وفتح الباري (٩٧/١٣).

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة، ويسلبها حليتها، ويجردها من كسوتها، ولكأني أنظر إليه أصيلع، أفيدع، يضرب عليها بمسحاته ومعوله**»(١).

وقال ﷺ: «اخرجوا يا أهل مكة قبل إحدى الصيلمين(٢)، قيل: وما الصيلمان؟ قال: ريح سوداء تحشر الذرة والجعل، قيل: فما الأخرى؟ قال: تجيش البحر من فيه من السودان، ثم يسيلون سيل النمل حتى ينتهوا

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه مختصرا برقم (٩١٧٩) و(٩١٨٠) (١٣٧/٥)، وقال مجاهد في آخره: "فنظرت حين هدمها ابن الزبير وهي تهدم هل أرى صفته، فلم أره"، ومثله نعيم بن حماد في كتاب الفتن (٦٦٨/٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (١٤١٠٠) (٢٦٩/٣)، وأحمد في مسنده برقم (٧٠٥٣) (٦٢٨/١١، ٦٢٩)، والفاكهي في أخبار مكة (٣٥٧/١) برقم (٧٤٣). قال الألباني في السلسلة الصحيحة (٥٥٥/٦): "قال ابن كثير: وهذا إسناد جيد قوي، وسكت عنه الحافظ. قلت: فيه عنعنة ابن إسحاق كما ترى، فلعل تقويته إياه بالنظر لشواهده المتقدمة، والله أعلم". ووقع فيه اختلاف على ابن أبي نجيح، عن مجاهد، عن عبد الله بن عمرو، فرواه عن ابن أبي نجيح: محمد بن إسحاق مرفوعًا باللفظ المثبت في الأعلى، ورواه عن ابن أبي نجيح: ابن عيينة موقوفًا بنحوه مختصرًا، وهو الصحيح، وروي من طرق أخرى عن مجاهد، وعن عبد الله بن عمر، وهو صحيح عن عبد الله بن عمرو، ولعل له حكم الرفع.

(٢) الصيلم: الداهية، وقيل: الصليم الأمر المفني، وقيل: الياء زائدة، والصلم: الصلم القطع المستأصل. انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٣٩/١٢)، وغريب الحديث لابن الجوزي (٦٠١/١)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٤٩/٣).

إلى الكعبة فيخربونها، والذي نفس عبد الله بيده، لأنظر إلى صفته في كتاب الله أفيحج أصيلع قائما يهدمها بمسحاته، قيل له: فأي المنازل يومئذ أمثل؟ قال: الشعف، يعني رؤوس الجبال»(١).

وعن علي بن أبي طالب ﷺ قال: «استكثروا من هذا الطواف بالبيت قبل أن يحال بينكم وبينه، فإني به أصمع أصعل، يعلوها يهدمها بمسحاته»(٢).

وفي لفظ آخر: «استكثروا من الطواف بهذا البيت، فكأني برجل أصلع أصمع، حمش الساقين، معه مسحاة يهدمها»(٣).

---

(١) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة (١/٢٧٥)، والفاكهي في أخبار مكة (١/٣٩٥)، من طريق أحمد بن محمد بن الوليد جد الأزرقي، عن عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص، عن جده، عن عبد الله بن عمرو، وإسناده حسن، وهو موقوف، وقد روي عن عبدالله بن عمرو بن العاص بنحوه من طرق أخرى في الرواية المذكورة قبل ذلك.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٥/١٣٦) برقم (٩١٧٨)، وأبو عبيد في غريب الحديث (٤/٣٤٦)، والفاكهي في أخبار مكة بلفظ قريب منه (١/١٩٤) عن علي بن أبي طالب ورجاله ثقات، غير أنَّ أبا العالية اختلف في سماعه من علي بن أبي طالب، والحديث مقبول في الاستشهاد به في هذا الباب.

(٣) أخرجه نعيم بن حماد في الفتن (٢/٦٦٨)، والأزرقي في أخبار مكة (١/٢٧٦)، والفاكهي (١/١٩٤)، وعبد الرزاق (٥/١٣٧)، وابن ابي شيبة، والداني في الفتن (٤٦٤) من طرق: عن هشام بن حسان عن حفصة بنت سيرين عن ابي العالية عن علي موقوفًا. وإسناده منقطع، قال شعبة وابن معين: (أبو العالية أدرك عليًّا ولم يسمع منه). جامع التحصيل للعلائي، (ص١٧٥).

=

قال سفيان بن عيينة عقب الحديث: «الصمع في الآذان، والصعل في الرأس: صغر الرأس»(١).

فهذه أحاديث ورد فيها هذه الصفات، وهي: أصيلع، وأصلع، وأصمع، وأفيدع، وأمَّا: أفيحج فهي تصغير أفحج، وقد ذكرت سابقًا.

معنى (أصيلع) تصغير الأصلع وهو: من ذهب شعر مقدم رأسه، و(الأصعل): صغير الرأس، وقيل: أمَّا في كلام العرب فهو (صعل) بغير ألف وهو الصغير الرأس، و(الأصمع): صغير الأذنين، وقيل: كبير الأذن(٢).

ومعنى (الأفيدع): تصغير أفدع، وهو من في يده اعوجاج، وذكرت له معان أخرى، فقيل: الفدع: محركة اعوجاج الرسغ من اليد أو الرجل حتى ينقلب الكف أو القدم، وقيل: هو المشي على ظهر القدم أو ارتفاع أخمص القدم حتى لو وطئ الأفدع عصفورًا ما آذاه، وقيل: هو عوج في المفاصل؛

=

وروي الحديث من وجه آخر عن علي مرفوعًا: أخرجه الحارث بن أبي أسامة - كما في المطالب العالية (٢٥٧/٦) -، وبغية الباحث (٤٥٣/١)، والبيهقي (٤٥٦/٤)، عن يحيى الحماني عن حصين بن عمر عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن الحارث بن سويد عن علي قال: «حجوا فكأني أنظر الى حبشي أصمع بيده معول ينقضها حجرًا حجرًا»، فقلنا لعلي: أبرأيك؟ قال: «لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ولكن سمعته من نبيكم». وإسناده ضعيف جدًّا، فيه حصين بن عمر الأحمسي وهو ضعيف منكر الحديث، ويحيى الحماني متهم بسرقة الحديث. قال ابن عدي في الكامل (٩٤/٤)، «وهذا يرويه حصين بن عمر عن الأعمش، ولحصين غير هذا من الحديث، وعامة أحاديثه معاضيل؛ ينفرد عن كل من يروي عنه».

(١) أخبار مكة للفاكهي (١٩٤/١).

(٢) انظر: غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام (٣٤٧/٤)، وفتح الباري (٤٦١/٣).

لأنها قد زالت عن موضعها، وأكثر ما يكون في الأرساغ خلقة(١).

فهذه بعض صفاته التي ذكرت في الأحاديث، وفيها بعض العيوب والنقائص، والتي يعجز العبد معها عن إدراك حكمة الله ﷻ في أن يسلط مثل هذا الرجل على بيته المحرَّم وكعبته المشرفة، فيهدمها ويخربها ويقتلع حجرها حجرًا حجرًا ومن معه من الحبشة، وكأنها لم تكن، وفي ذلك حكم وعظات ومواعظ، وإن كنا نجهلها ولا نعلمها، فإنَّ الله ﷻ يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل.

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية (١/١٢٢).

المبحث الثاني:
زمن هدم الكعبة على يد ذي السويقتين

معنى هدم الكعبة: من مجموع الأحاديث الواردة المتقدمة في هدم الكعبة على يد ذي السويقتين يمكن أن يعرف هدم الكعبة بأنه: انتهاك حرمتها في آخر الزمان، واستحلالها من ذي السويقتين الحبشي وأصحابه من الحبشة؛ وذلك بقلع أحجارها حجرًا حجرًا بمسحاة أو معول، وسلب كنوزها وحليها، وتجريدها من كسوتها، ثم يتداولها أصحابه بينهم حتى يطرحوها في البحر، فتخرب بعدها خرابًا لا تعمر بعده أبدًا.

وهذا الهدم قد عده بعض أهل العلم من أشراط الساعة الكبرى، وعلامتها العظمى، ومما يجب اعتقاده والإيمان به، وأنه حق وواقع كما أخبر النبي ﷺ بذلك(١).

وبعد اتفاق العلماء على وقوع هذا الهدم في آخر الزمان، وأنه من أشراط الساعة وعلامتها، إلَّا أنهم اختلفوا في زمن وقوعه على أقوال، وفي بعض الأقوال تداخل، ولعل أظهرها ثلاثة:

---

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية (١٢٢/٢)، ومن أشراط الساعة الكبرى: خراب الكعبة (هدم الكعبة) لمحمد بن إبراهيم الشيباني.

القول الأول: أنَّ هدمها يكون آخر الآيات، عند قرب قيام الساعة، فينقطع الحج، ولا يبقى في الأرض من يقول: الله، ويرفع كلام الله من الأرض، وتقبض أرواح المؤمنين، فلا يبقى خير في الأرض بعد ذلك.

والمقصود بآخر الآيات: أي الآيات التي تدل على قرب الساعة؛ كظهور الدجال، ونزول عيسى عليه السلام وغيرهما، وليست الآيات التي تدل على حصولها؛ كطلوع الشمس من مغربها، والدخان، وخروج النار من عدن التي تحشر الناس إلى محشرهم وغيرها.

وممن ذهب إلى هذا القول فيما ظهر لي – والله أعلم – الشيخ يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي (ت٦٥٨هـ) كما في كتابه: (عقد الدرر في أخبار المنتظر وهو المهدي عليه السلام)، ويدل عليه صنيعه في ترجمته في آخر كتابه، حيث ختم كتابه بقول: «خاتمة الفتن والكتاب: هدم الحبشة للكعبة وهلكة الأعراب»(١)، ثم ساق أحاديث ذي السويقتين.

وهو ظاهر قول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، حيث ذكر رحمه الله: «أنَّ الكعبة تخرب في آخر الزمان إذا أراد الله أن يقيم القيامة فيخرب بيته، ويرفع كلامه من الأرض، فلا يبقى في المصاحف والقلوب قرآن، ويبعث ريحًا طيبة فتقبض روح كل مؤمن ومؤمنة، ولا يبقى في الأرض خير بعد ذلك، وتخريبها بأن يسلط عليها ذو السويقتين»(٢).

---

(١) عقد الدرر في أخبار المنتظر وهو المهدي عليه السلام للمقدسي (ص٤٠٥).

(٢) منهاج السُّنة النبوية لابن تيمية (٤/٥٨٣).

وكلام ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ كذلك يدل على هذا القول، حيث ذكر أنَّ الكعبة يحجها ويعتمرها الناس بعد خروج يأجوج ومأجوج وهلاكهم، وتحصل الطمأنينة، وتكثر أرزاق الناس في زمان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم يبعث إليه ريحًا طيبة فيقبض بها روح كل مؤمن، ويتوفى نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويصلي عليه المسلمون، ويدفن بالحجرة النبوية مع رسول الله ﷺ(١)، ثم يكون خراب الكعبة على يد ذي السويقتين بعد هذا، وإن كان ظهوره في زمن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ كما قال كعب الأحبار(٢).

وجاء عن الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: «وجاء في بعض الروايات ما يدل على أنه يدفن في الحجرة النبوية، ولكن في صحة ذلك نظر»(٣).

وأمَّا عن أدلة هذا القول، فقد ورد ذكر بعض الأدلة من القرآن والسنة والأثر والعقل:

أمَّا من القرآن: فقد أتبع شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ هذا القول بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ ۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ﴾ [سورة المائدة:٩٧].

وكأنه رَحِمَهُ اللَّهُ يستدل بالآية على إثبات هذا القول، حيث ورد في معنى الآية أنَّ الله جعلها قوامًا للناس في دينهم ودنياهم، ومعالم لدينهم ومصالح

(١) لم يرد على ذلك دليل صحيح من سُنة النبي ﷺ.

(٢) انظر: النهاية في الفتن والملاحم (١/٢٠٣).

(٣) انظر: https: //binbaz. org. sa/fatwas

أمورهم، كالملك الأعظم قوام رعيته ومن في سلطانه؛ لأنه مدبر أمرهم، وحاجز ظالمهم عن مظلومهم، والدافع عنهم مكروه من بغاهم وعاداهم، وكذلك كانت الكعبة والشهر الحرام والهدي والقلائد قوام أمر العرب الذي كان به صلاحهم في الجاهلية، وهي في الإسلام لأهله معالم حجهم ومناسكهم ومتوجههم لصلاتهم وقبلتهم التي باستقبالها يتم فرضهم(١)، وعليه فإذا انهدمت وخربت اختل دين الناس، وفسدت مصالحهم وأمورهم.

ولهذا ذكر الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ سبب إيراد البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ لهذه الآية كأنه يشير إلى أنَّ المراد بقوله: ﴿قِيَـٰمًا﴾ أي: قوامًا، وأنَّ الكعبة ما دامت موجودة فالدِّين قائم، ولهذه النكتة أورد في الباب قصة هدم الكعبة في آخر الزمان(٢).

أمَّا من السُّنة: فقد تقدم ذكر أحاديث ذي السويقتين، وفيها أنَّ الكعبة تصير خرابًا، وفي بعضها: «**لا يعمر بعده أبدًا**»، وهذا فيه دليل على انقطاع الخير، وارتفاع الحج والعمرة، وهما من علامات قرب الساعة.

ويؤيد هذا المعنى ما ثبت من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «**لا تقوم الساعة حتى لا يحج البيت**»(٣)، وهذا مما يستأنس به على أنَّ هدم الكعبة مؤذن بقيام الساعة؛ لأنها مقصد الناس في حجهم.

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري (٩٢/١١).

(٢) انظر: فتح الباري (٤٥٤/٣)

(٣) أخرجه البخاري (كتاب: الحج، برقم ١٥٩٣).

أمَّا من الأثر: فقد أورد ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أثرين عن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بعد الآية السابقة، وكأنَّ مراده الاستعانة بهما على فهم مرادها:

أحدهما: قوله: «لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما نوظروا»(١)، والثاني: قوله: «لو اجتمع الناس على أن لا يحجوا لسقطت السماء على الأرض»(٢).

ومعنى الأثر الأول - والله أعلم -: لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما أبقاهم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بعد ذلك، وأنظرهم أو أخرهم، بل يهلكهم أو يميتهم، وهو من الإنظار: أي التأخير، يقال: أنظرونا: أي أخرونا، ويقال: أنظرني: أي أمهلني(٣)، وترك الناس الحج يكون لأسباب كثيرة، من أعظمها عدم وجود الكعبة التي يقصدها الناس للمناسك.

وأمَّا الأثر الثاني فمعناه - والله أعلم -: لو قدر اجتماع الناس على أن لا يؤدوا مناسك الحج، وأن يهجروا الكعبة، لقامت القيامة، فسقوط السماء على الأرض دليل على زوال الدنيا.

---

(١) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (١/٣٨٣، ٣٩٩) بلفظين متقاربين، تقارب في مجموعهما اللفظ الذي نقله ابن تيمية، أحدهما: قوله: «لو ترك الناس الحج عامًا واحدًا ما نوظروا»، والثاني: قوله: «قيام دينهم، والذي نفسي بيده، لو تركوه عامًا واحدًا ما نوظروا»، ونقله السيوطي عن سعيد بن منصور بلفظ: «لو أنَّ الناس تركوا الحج عامًا واحدًا لا يحج أحد ما نوظروا بعده». الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٢/٢٧٦).

(٢) بحثت عنه في مظانه وفي غير مظانه فلم أجده.

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٤/٢٦٥)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٥/٤٤٤).

ويؤيد أثر ابن عباس رضي الله عنهما قول الحسن البصري (ت١١٠هـ) رحمه الله عند تلاوته لهذه الآية: «لا يزال الناس على دين ما حجوا واستقبلوا القبلة»(١)؛ فإذا انهدمت الكعبة ذهب دينهم، وهذا لا يكون إلَّا في آخر الزمان، حيث لا يبقى خير أبدًا.

وأمَّا الشيخ المقدسي (ت٦٥٨هـ) فقد نقل عن كعب الأحبار رضي الله عنه ما يفيد أنَّ هدم الكعبة هو آخر آيات قرب قيام الساعة، حيث قال: «وعن كعب الأحبار في قصة يأجوج ومأجوج وهلاكهما، وما تخرج الأرض من زهرتها وبركتها، بعد ذلك قال: وتكون سلوة من عيش، قال: فبينما الناس كذلك إذ جاءهم خبر، أنَّ ذا السويقتين صاحب الجيش قد غزا البيت، فيبعث المسلمون جيشًا، فلا يصل إليهم ولا يرجعون إلى أصحابهم، حتى يبعث الله ريحًا يمانية من تحت العرش، فتقبض روح كل مؤمن»(٢).

وكعب الأحبار رضي الله عنه لم يكن من الصحابة رضي الله عنهم، وإنما كان يهوديًّا، ثم أسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان تابعيًّا ثقة، وكان يحدث الصحابة رضي الله عنهم عن الكتب الإسرائيلية، وكان الصحابة يستجيزون نقله إن وافق الشرع المطهر، ولما جاء من الإذن في التحديث عن بني إسرائيل(٣)، وقد يكون هذا من

(١) تفسير ابن أبي حاتم (١٢١٤/٤)، والدر المنثور للسيوطي (٢٠٢/٣)، وحكم الحافظ ابن حجر على إسناده بالحسن. انظر: فتح الباري (٤٥٥/٣).

(٢) عقد الدرر (ص٤٠٨).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٨٩/٣)، وتقريب التهذيب لابن حجر (ص٤٦١).

جملتها، فيستأنس بقوله، والقاعدة في هذا الباب أن لا يصدَّق ولا يكذَّب إن لم يرد في الشريعة ما يصدقه أو يكذبه، وإن وافق الحق في الشريعة أخذ به، وإن خالفها رد.

أمَّا من العقل: فقد ذكر ما يؤيد هذا القول، وهو أنَّ زمن عيسى عليه السلام كله زمن سلم وبركة وأمان وخير، وهذا أليق بكرم الله سبحانه وتعالى، والذي تقتضيه الحكمة، فإنَّ البيت قبلة الإسلام، والحج إليه أحد أركان الدِّين ومبانيه، فالحكمة تقتضي بقاءه ببقاء الدِّين، فإذا جاءت الريح الباردة الطيبة، وقبضت المؤمنين، فبعد ذلك يهدم البيت، ويرتفع القرآن(١).

وهذا القول هو الذي تطمئن إليه النفس، ولهذا جرى تقديمه على سائر الأقوال، وإليه مال بعض الباحثين المعاصرين، واستدل بآية المائدة السابقة، وذكر المعنى أنَّ قوام الناس وانتعاش أمر دينهم ودنياهم بالكعبة، فإذا زالت الكعبة على يد ذي السويقتين اختلت أمورهم(٢).

القول الثاني: أنَّ خرابها يكون بعد رفع القرآن من الصدور، ومن المصاحف، وذلك بعد موت عيسى عليه السلام، وقال به القرطبي، وذكر أنه لبعض العلماء، وصححه العيني (ت٨٥٥هـ)(٣).

---

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية (١٢٥/٢).

(٢) انظر: أحاديث أشراط الساعة الصغرى لصالح بن محمد آل سويلم (ص٥٤٩).

(٣) انظر: التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي (ص١١٨٣، ١٣٨٤)، وعمدة القاري للعيني (٢٣٣/٩).

وبعضهم قال: إنَّ هدم الكعبة يكون بعد طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة، حيث نقل السفاريني (ت١١٨٨هـ) عن الشيخ مرعي (ت١٠٣٣هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ قوله: «جاء عن الثقات الحفاظ: يمكث الناس ما شاء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في الخصب والدعة بعد هلاك يأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس، وخروج الدابة، قال: ثم يخرج الحبشة وعليهم ذو السويقتين، فيخربون مكة، ويهدمون الكعبة، ثم لا تعمر بعدها أبدًا، وهم الذين يستخرجون كنوز مصر، قال: ثم يجتمع بقايا المسلمين فيقاتلونهم فيقتلونهم ويسبونهم حتى يباع الحبشي بعباءة»(١).

ثم علق عليه السفاريني بقوله: «فبيَّن أنَّ هدم الكعبة بعد الآيات، وإن كان لا يخلو من تأمل، والله أعلم»(٢).

والسفاريني رَحِمَهُ اللَّهُ إنما توقف في هذا القول؛ لأنه يرى أنَّ هدم الكعبة يكون قبل الآيات التي تدل على حصول الساعة؛ أي: قبل الدخان، وارتفاع القرآن، وطلوع الشمس، ويكون بعد الآيات التي تدل على قرب حصول الساعة؛ أي: بعد زمن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبعد خروج يأجوج ومأجوج، وهذا هو الترتيب الذي مشى عليه في ذكر أشراط الساعة(٣).

وهذا القول – كما هو ظاهر – يفيد أنَّ هدم الكعبة يكون بعد

(١) انظر: لوامع الأنوار (١٢٥/٢).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: لوامع الأنوار (١٤٢/٢).

الآيات التي تدل على حصول الساعة لا قبلها، كما ذهب إليه أصحاب القول الأول.

فلعله يقال: إنَّ هدم الكعبة آخر الآيات التي تدل على قرب حصول الساعة كما تقدم تقريره، وأوَّل الآيات التي تدل على حصول الساعة، وإن قيل: إنها من آخرها أو آخرها، فقد لا يشكل، من حيث إنه قد ثبت أنَّ خروج الآيات تكون على إثر بعض، فتتابع كما تتابع الخرز في النظام.

عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**خروج الآيات بعضها على إثر بعض، يتتابعن كما تتابع الخرز في النظام**»(١).

القول الثالث: وهو قول من قال: إنَّ خرابها وهدمها يكون زمن عيسى عليه السلام، وأنَّ الصريخ يأتيه بأنَّ ذا السويقتين قد سار إلى البيت يهدمه، فيبعث إليه عيسى عليه السلام طائفة بين الثماني إلى التسع، وكان ممن اختار هذا القول الحليمي (ت٤٠٣هـ)(٢).

وهذا القول هو ظاهر قول السفاريني، حيث ذكر - تحت خروج القحطاني والجهجاه والهيثم والمقعد - حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعًا: «ينزل عيسى ابن مريم فيقتل الدجال ويموت، فيستخلفون - يعني بعد وفاة سيدنا

(١) أخرجه أبو بكر الدينوري في المجالسة وجواهر العلم (٢٧٩/٥)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٨٣٣) (٢٤٨/١٥)، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٤٢٧١) (٣٠٤/٤)، وصححه الألباني بشواهده في السلسلة الصحيحة برقم (٣٢١٠) (٦٣٧/٧).

(٢) انظر: التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي (ص١١٨٢)، وعمدة القاري للعيني (٢٣٣/٩).

عيسى عليه السلام بأمره – رجلًا من بني تميم يقال له المقعد، فإذا مات المقعد لم يأت على الناس ثلاث سنين حتى يرفع القرآن من صدور الرجال»(١).

وقال عقبه: «والظاهر – والله أعلم – أنَّ هذا التميمي الملقب بالمقعد هو شعيب بن صالح أحد الأمراء والوزراء للمهدي بل هو أحد الممهدين، والظاهر أنه يبقى أميرًا في نواحي الشرق ثم يستدعيه عيسى عليه السلام بعد وفاة المهدي عند خروج ذي السويقتين على مكة ونواحيها، فيقتلهم ويسبيهم حتى يباع الحبشي بالعباءة، ثم عند وفاة سيدنا المسيح يوصي له بالأمر؛ لما يرى فيه من الكفاءة لذلك والقيام بأعباء الدِّين. ولم أَرَ هذا التحرير لغيري، فإن لم يكن هو شعيب بن صالح، وإلَّا فهو أحد الأمراء الذين كان يلقى عليهم أعباء الأمر، أو الذي يلي إمارة الشرق من بعد شعيب إن كان هو قد مات، ويكون هذا يلقب بالمقعد»(٢)، وهذا القول يخالف قوله السابق: من أنَّ ذا السويقتين هو آخر الآيات الدالة على قرب الساعة؛ أي: أنه يكون بعد عيسى عليه السلام، وليس قبله.

واستدلوا بأثر ابن عمر رضي الله عنهما قال: «تخرج الحبشة بعد نزول عيسى ابن مريم عليه السلام فيبعث عيسى طليعة فينهزموا»(٣).

---

(١) لم أقف على هذا الحديث بهذا السياق في دواوين الحديث وغيرها، وقد ذكر السفاريني أنه أخرجه أبو الشيخ، ولم أقف عليه في مصنفات أبي الشيخ الأصفهاني، وإنما الثابت الصحيح منه هو نزول عيسى عليه السلام، وقتل الدجال. انظر: لوامع الأنوار (١٢٦/٢).

(٢) انظر: لوامع الأنوار (١٢٦/٢، ١٢٧).

(٣) أخرجه نعيم بن حماد في الفتن برقم (١٨٧٩) (٦٧٠/٢)، وفي سنده: العريان – أو عريان – =

وهذا القول يشكل عليه بعض الأمور:

أولًا: ضعف الأثر المروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كما هو مبين في الحاشية.

ثانيًا: وهو يتعلق بالحديث الذي أورده السفاريني، وقد تقدم في الحاشية عدم الوقوف عليه، وإن ثبت فهو لا يدل على المقصود، ولم يأتِ فيه ذكر ذي السويقتين، وغاية ما فيه - إن ثبت - أنَّ ظهور المقعد من آخر الآيات التي تسبق رفع القرآن من الصدور، وبعد نزول عيسى عليه السلام ووفاته، وقد يكون قبل ذي السويقتين أو بعده.

ثالثًا: ثبوت أنَّ عيسى عليه السلام يحج ويعتمر، كما دل عليه حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ قال: «**والذين نفسي بيده، ليهلن ابن مريم بفج الروحاء حاجًّا أو معتمرًا أو ليثنيهما**»(١).

وقد ورد من طريق أخرى ما يفيد أنه يحج ويعتمر بعدما يقتل الخنزير، ويمحو الصليب، وتجتمع له الصلاة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول

=

بن الهيثم بن الأسود، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: مجهول. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي (٣٨/٧)، والثقات لأبي حاتم البستي (٣٠٤/٧) وفيه كذلك علي بن زيد، وهو زيد بن علي بن عبد الله بن أبي مليكة مكي الأصل، اختلف فيه على أقوال كثيرة؛ فقيل: ليس بشيء، وقيل: ليس بحجة، وقيل: ليس بالقوي، وقيل: صدوق، ويحتمل لرواية الجلة عنه، وقيل: غير ذلك. انظر: إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمغلطاي (٣٢٣/٩).

(١) أخرجه مسلم (كتاب: الحج، برقم ١٢٥٢).

الله ﷺ: «**ينزل عيسى ابن مريم، فيقتل الخنزير، ويمحو الصليب، وتجمع له الصلاة، ويعطى المال حتى لا يقبل، ويضع الخراج، وينزل الروحاء فيحج منها أو يعتمر أو يجمعهما**»(١).

رابعًا: ثبت أنَّ البيت يحج بعد خروج يأجوج ومأجوج، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**ليحجن البيت، وليعتمرن بعد خروج يأجوج ومأجوج**»(٢).

ومما هو ثابت أنَّ خروجهم يكون في زمن عيسى عليه السلام، ثم يهلكهم الله سبحانه وتعالى، وبعد هلاكهم يقبض الله أرواح المؤمنين، ويبقى شرار الخلق، وعليهم تقوم الساعة، فمما ورد في قصة نزول عيسى عليه السلام وقتل الدجال من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه قول رسول الله ﷺ: «**فبينما هو كذلك إذ أوحى الله إلى عيسى إني قد أخرجت عبادًا لي لا يدان لأحد بقتالهم، فحرز عبادي إلى الطور، ويبعث الله يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون، فيمر أوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ما فيها، ويمر آخرهم فيقولون: لقد كان بهذه مرة ماء، ويحصر نبي الله عيسى وأصحابه، حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيرًا من مائة دينار لأحدكم اليوم، فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه، فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم، فيصبحون**

---

(١) أخرجه أحمد برقم (٧٩٠٣) (١٣/٢٨٠-٢٨١)، وصححه الألباني في قصة المسيح الدجال (ص٩٩).

(٢) أخرجه البخاري (كتاب: الحج، برقم ١٥٩٣).

فرسى كموت نفس واحدة، ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه إلى الأرض، فلا يجدون في الأرض موضع شبر إلَّا ملأه زهمهم ونتنهم، فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه إلى الله، فيرسل الله طيرًا كأعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله، ثم يرسل الله مطرًا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر، فيغسل الأرض حتى يتركها كالزلفة، ثم يقال للأرض: أنبتي ثمرتك، وردي بركتك، فيومئذ تأكل العصابة من الرمانة، ويستظلون بقحفها، ويبارك في الرسل، حتى إنَّ اللقحة من الإبل لتكفي الفئام من الناس، واللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس، واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ من الناس، فبينما هم كذلك إذ بعث الله ريحًا طيبة، فتأخذهم تحت آباطهم، فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم، ويبقى شرار الناس، يتهارجون فيها تهارج الحمر، فعليهم تقوم الساعة»(١).

وذكر الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا يلزم من حج الناس بعد خروج يأجوج ومأجوج أن يمتنع الحج في وقت ما عند قرب ظهور الساعة، وأنَّ المراد بقوله: «**ليحجن البيت**»؛ أي: مكان البيت لما سيأتي بعد باب أن الحبشة إذا خربوه لم يعمر بعد ذلك(٢).

خامسًا: هو ما ذكره بعض أهل العلم من أنَّ القحطاني هو من يقاتلهم ويهلكهم، وليس عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقد ثبت عن أبي هريرة

(١) أخرجه مسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٩٣٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٧٨/١٣).

رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان، يسوق الناس بعصاه**»(١).

وقد ذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله أنَّ البيت يُحج بعد خروج يأجوج ومأجوج، وأنَّ الكعبة يخربها ذو السويقتين من الحبشة، فينتظم من ذلك أنَّ الحبشة إذا خربت البيت خرج عليهم القحطاني فأهلكهم، وأنَّ المؤمنين قبل ذلك يحجون البيت في زمن عيسى، وذلك بعد خروج يأجوج ومأجوج وهلاكهم، وأنَّ الريح التي تقبض أرواح المؤمنين تبدأ بمن بقي بعد عيسى عليه السلام(٢).

وأشار ابن حجر إلى أن طريقة الإمام مسلم رحمه الله (ت٢٦١هـ) في ترتيبه لأشراط الساعة تفيد وترمز إلى أنه يرى أنَّ خروج القحطاني يكون بعد خراب الكعبة على يد ذي السويقتين، حيث أورد حديث القحطاني بعد حديث ذي السويقتين(٣).

(١) أخرجه البخاري (كتاب: الفتن، برقم ٧١١٧)، ومسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم٢٩١٠).

(٢) انظر: فتح الباري (٧٨/١٣).

(٣) انظر: المصدر نفسه، وصحيح مسلم (٢٢٣٢/٤).

المبحث الثالث:

الجمع بين ما ظاهره التعارض من النصوص في المسألة

تقدَّم تقرير أنَّ الكعبة تهدم في آخر الزمان، وأنه تستحل حرمتها، وتسلب حليها، وتخرب على أيدي الحبشة، وهذا حق يجب اعتقاده والإيمان به؛ لثبوته، لكن ورد في النصوص الشرعية وفي بعض الوقائع السابقة ما يعارض هذا الحدث الجلل.

فمن القرآن قوله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [سورة العنكبوت:٦٧]، فأثبت أنَّ الحرم آمن، وكذلك دعاء إبراهيم عليه السلام بثبوت الأمن لهذا البلد المبارك، كما في قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [سورة إبراهيم:٣٥]، وتوعد ﷻ مريد الإلحاد فيه، فقال ﷻ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة الحج:٢٥]، وهذا كله يعارض في ظاهره ما ورد من هدم الكعبة وتخريبها على يد ذي السويقتين وأصحابه.

وأمَّا من السُّنة فقد ثبت عن أبي شريح العدوي رضي الله عنه(١) أنه قال لعمرو

(١) خويلد بن عمرو: أبو شريح العدوي الخزاعي، صحابي، أسلم قبل فتح مكة، وكان يحمل ألوية بني كعب يوم الفتح، توفي سنة (٦٨هـ). انظر ترجمته في: الطبقات الكبرى للواقدي =

بن سعيد ﷺ(١)، وهو يبعث البعوث إلى مكة: ائذن لي أيها الأمير، أحدثك قولًا قام به رسول الله ﷺ للغد من يوم الفتح، فسمعته أذناي، ووعاه قلبي، وأبصرته عيناي حين تكلم به، إنه حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «**إنَّ مكة حرَّمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دمًا، ولا يعضد بها شجرة، إن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ، فقولوا له: إنَّ الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب**»(٢)، وهذا يعارض انتهاك حرمتها من ذي السويقتين وأصحابه الحبشة.

وكذلك ما رواه الحارث بن مالك ابن البرصاء ﷺ(٣) أنه قال: سمعت

=

(٢٢١/٤)، وتقريب التهذيب لابن حجر (١١٥٩/١)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣٩٨/٣).

(١) عمرو بن سعيد بن العاص: من السابقين في الإسلام، هاجر الهجرتين، وشهد الفتح وحنينًا والطائف وتبوك، استعمله النبي ﷺ على قرى: تبوك، وخيبر وفدك، خرج إلى الشام فاستشهد بأجنادين في خلافة أبي بكر. انظر ترجمته في: الاستيعاب في معرفة الأصحاب للقرطبي (٢٦٠/٣)، والإصابة لابن حجر (٥٢٦/٤).

(٢) أخرجه البخاري (كتاب: جزاء الصيد، باب: لا يعضد شجر الحرم، برقم ١٨٣٢)، ومسلم (كتاب: الحج، باب: تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلَّا لمنشد على الدوام، برقم ١٣٥٤).

(٣) الحارث بن مالك بن قيس الكناني الليثي، المعروف بابن البرصاء، وهي أمه، وقيل: أم أبيه مالك، وهو من أهل الحجاز، أقام بمكة، وقيل: بل نزل الكوفة، له صحبة، توفي في أواخر

=

النبي ﷺ يوم فتح مكة يقول: «**لا تغزى هذه بعد اليوم إلى يوم القيامة**»(١)، وقد جاء التصريح في روايات الحديث: أنَّ مكة أو الكعبة لا تغزى بعد هذا اليوم، وهو يوم فتح مكة، وهذا يتعارض مع غزو الحبشة وذي السويقتين لها.

وأمَّا من الواقع فما جاء من حبس الفيل عن الكعبة، ولم يمكن أصحابه من تخريب الكعبة، ولم تكن يومها قبلة للمسلمين، فكيف يسلط عليها الحبشة بعد أن صارت قبلة للمسلمين؟!(٢).

أو بعبارة أخرى: لماذا حرست الكعبة من أصحاب الفيل في الجاهلية، ولم تحرس في الإسلام مما صنع بها الحَجَّاج عندما رماها، وكذا القرامطة حين سلبوها ثيابها وقلعوا الحجر، ومما يصنع بها في آخر الزمان؟!(٣).

وقد جاء في القرآن بيان هلاكهم كما في سورة الفيل، يقول ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ۝٢﴾

=

خلافة معاوية. انظر ترجمته في: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير (٦٣٤/١)، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٨٨/٣).

(١) أخرجه الترمذي (أبواب: السير، برقم ١٦١١) (٢١١/٣)، وقال عقبه: "وهذا حديث حسن صحيح"، والحميدي في مسنده (٤٨٧/١) برقم (٥٨٢)، وأحمد في مسنده (٣٦١/٣١) برقم (١٩٠٢٠)، والحاكم في المستدرك (٧٢٧/٣) برقم (٦٦٣٣)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٥٥٢/٥) برقم (٢٤٢٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٤٦١/٣).

(٣) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣٨٩/٢).

﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾﴾ [سورة الفيل:١-٥].

وأجيب عن ذلك بأجوبة:

الأوَّل: أنَّ حديث ذي السويقتين وتخريبه للكعبة مبين لما ورد في القرآن؛ أي: أنَّ معناه الخصوص، وأنَّ الآية عامة في جميع الأزمان، وأنَّ الله ﷻ جعلها حرمًا آمنًا غير وقت تخريب ذي السويقتين لها؛ لأنَّ ذلك لا يكون إلَّا باستباحته حرمتها وتغلبه عليها، ثم تعود حرمتها ويعود الحج إليها كما أخبر الله نبيه وخليله إبراهيم، فقال له: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الحج:٢٧]، فهذا شرط الله لا ينخرم ولا يحول، وإن كان في خلاله وقت يكون فيه خوف فلا يدوم، ولا بد من ارتفاعه ورجوع حرمتها وأمنها وحج العباد إليها، كما كان قبل إجابته لدعوة إبراهيم خليله، وقالوا: يدل على ذلك حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**ليحجن البيت وليعتمرن بعد خروج يأجوج ومأجوج**»(١). قالوا: وعلى هذا التأويل لا تتضاد الآثار ولا معنى الآية(٢).

ولعل الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ) رحمه الله ممن يرى هذا القول، حيث

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/٢٧٤).

ذكر أبو العباس الجروي (ت٦٨٣هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ[١] أنه: «إنما أدخل خبر ذي السويقتين تحت الترجمة بالآية؛ ليبين أنَّ الأمر المذكور مخصوص بالزمن الذي شاء الله فيه الأمان، وإذا شاء رفعه عند خروج ذي السويقتين، ثم إذا شاء أعاده بعد»[٢].

ثم إنَّ العيني (ت٨٥٥هـ) وهو ممن ذهب إلى هذا القول يرى - كما تقدم تحت الجواب - أنَّ تخريب ذي السويقتين لها يكون قبل خروج مأجوج ويأجوج، لهذا يرون أنَّ أمنها وحرمتها وحج العباد لها يعود، وهذا خلاف الصواب كما تقدَّم من أنَّ الكعبة إذا خربت على يد ذي السويقتين فإنها لا تعمر أبدًا، ولا يحج إليها ولا يعتمر، هذا وإن كان أصل الجواب صحيحًا، ويدفع التعارض بين الآيات والأحاديث[٣].

الثاني: وهو أنَّ ذلك محمول على أنه يقع في آخر الزمان، قرب قيام الساعة، حيث لا يبقى في الأرض أحد يقول: الله، الله، فليس في الآية ما يدل على استمرار الأمن المذكور فيها، ولا يلزم منها أن يكون ذلك في كل الأوقات، بل إذا حصلت له حرمة وأمن في وقت ما صدق عليه هذا اللفظ

---

(١) أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي: أبو العباس الجذامي الجروي الإسكندراني، كان عالمًا فاضلًا مفننًا، من تصانيفه: (تفسير القرآن، والانتصاف من الكشاف، وأسرار الإسراء، ومختصر التهذيب في الفقه، والمتواري على تراجم أبواب البخاري)، توفي سنة (٦٨٣هـ). انظر ترجمته في: فوات الوفيات لمحمد بن شاكر (١٤٩/١).

(٢) المتواري على تراجم أبواب البخاري (ص١٤٣).

(٣) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (٢٣٣/٩).

وصح المعنى، ولا يعارضه ارتفاع ذلك المعنى في وقت آخر، وهذا الجواب يوافق قول من قال: إنَّ تخريبها وهدمها هو آخر الآيات الدالة على قرب قيام الساعة.

قالوا: ويدل على ذلك أنه قد وقع قبل ذلك فيه من القتال، وغزو أهل الشام له في زمن يزيد بن معاوية ثم من بعده، ثم وقعة القرامطة(١) بعد الثلاثمائة، فقتلوا من المسلمين في المطاف من لا يحصى كثرة، وقلعوا الحجر الأسود فحولوه إلى بلادهم، ثم أعادوه بعد مدة طويلة، وكل ذلك لا يعارض الآية(٢).

وكأنَّ السفاريني ممن يرى هذا الرأي، حيث ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ الذي يظهر له: «أنَّ هذا العالم مشعر بالاضمحلال، وكما ورد الشرع بالأمن ورد باضمحلال هذا العالم ودماره، فأشعر أنَّ الأمن مغيًا إلى غاية أشار الشارع إليها، فوجب تصديق الأمرين، كل واحد زمنه حسبما هو مقتضى

(١) فرقة من فرق الإسماعلية الباطنية الغلاة، إحدى فرق الشيعة الثلاث الكبرى، والقرامطة ينسبون إلى حمدان بن الأشعث الذي كان يلقب بـ (قرمط)، حيث كان يظهر التشيع لآل البيت والانتساب إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وحقيقة دعوة القرامطة هي الإلحاد، والإباحية، وهدم الأخلاق، والقضاء على الدولة الإسلامية. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (ص٢٦)، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢٨٢).

(٢) انظر: فتح الباري (٣/٤٦١، ٤٦٢)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (٩/٢٣٣)، والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (١٨/٣٥، ٣٦)، إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (٨/٤٥٤).

الشرع»(١).

الثالث: وهو أن يكون المراد من قوله ﷻ: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [سورة البقرة:١٢٦] اجعل أهل هذا البلد آمنين، وهذا الوجه عليه أكثر العلماء من المفسرين وغيرهم، وعلى هذا فقد اختص أهل مكة بزيادة الأمن في بلدهم كما أخبر الله ﷻ بقوله: ﴿وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنۡ حَوۡلِهِمۡۚ﴾ [سورة العنكبوت:٦٧]، وأهل مكة آمنون من ذلك حتى إنَّ من التجأ إلى مكة أمن على نفسه وماله من ذلك، وحتى إنَّ الوحوش إذا كانت خارجة من الحرم استوحشت فإذا دخلت الحرم أمنت واستأنست؛ لعلمها أنها لا يهيجها أحد في الحرم، وهذا القدر من الأمن حاصل بحمد الله بمكة وحرمها(٢).

الرَّابع: وهو ما يتعلق بحديث: «**لا تغزى مكة بعد الفتح إلى يوم القيامة**»، وقد أجيب عن ذلك بأجوبة:

١-وهو جواب ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) رحمه الله حيث ذكر أنَّ وجه هذه الأحاديث بين، وهو أنَّ رسول الله ﷺ إنما أخبر بهذا عن نفسه أنه لا يغزو مكة بعدها أبدًا، وبرهانه أنَّ النبي ﷺ قد أخبر بغزو الكعبة على يد ذي السويقتين، ولا خلاف بين أحد من الأمَّة في أنَّ مكة - أعزها الله وحرسها - لو غلب عليها الكفار أو المحاربون أو البغاة، فمنعوا فيها من إظهار الحق، أنَّ فرضًا على الأمَّة غزوهم لا غزو مكة، فإن انقادوا أو خرجوا

(١) لوامع الأنوار البهية (١٢٣/٢).

(٢) انظر: لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي الشيحي المعروف بالخازن (٣٩/٣).

فذلك، وإن لم يمتنعوا ولا خرجوا أنهم يخرجون منها، فإن هم امتنعوا وقاتلوا فلا خلاف في أنهم يقاتلون فيها وعند الكعبة، فكانت هذه الإجماعات وهذه النصوص وإنذار النبي عليه السلام بهدم ذي السويقتين للكعبة.

وبالضرورة ندري أنَّ ذلك لا يكون البتة إلَّا بعد غزو منه، وقد غزاها جماعة من الناس وغيرهم، وألحدوا فيها وهتكوا حرمة البيت، وعلى رأسهم القرامطة أتباع القرمطي الباطني، وقصتهم معلومة وما فعلوه بالحجر الأسود، وما فعلوه بالمسلمين من القتل والسلب، فكان هذا كله مبينًا إخبار رسول الله ﷺ بما أخبر في حديث الحارث بن البرصاء، وأنه ﷺ إنما أخبر بذلك عن نفسه فقط، وهذا من أعلام نبوته ﷺ أنه أخبر بأنه لا يغزوها إلى يوم القيامة، وأنه ﷺ لا يقتل أبدًا رجلًا من قريش صبرًا، فكان كذلك. ولا يجوز أن يؤخذ بعض كلامه ﷺ ويترك بعضه الآخر، فهذا تحكم فاسد، بل تضم أقواله ﷺ كلها بعضها إلى بعض، فكلها حق(١).

٢-وهو أنَّ مكة لا تعود دار كفر فتغزى، وأنَّ أهلها لا يرجعون كفارًا فيغزون، ويؤيده تفسير سفيان بن عيينة - أحد رواة الحديث -(٢) بقوله: «إنهم لا يكفرون أبدًا ولا يغزون على الكفر»(٣)، وهكذا جواب أبي جعفر

(١) انظر: المحلى بالآثار (١١/٣٣٠، ٣٣١).

(٢) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي: أبو محمد، الكوفي، ثم المكي، ثقة، حافظ فقيه، إمام حجة، توفي في رجب سنة (٩٨هـ). انظر ترجمته في: التقريب لابن حجر (١/٣١٢).

(٣) مسند الحميدي برقم (٥٨٢) (١/٤٨٧)، وأخبار مكة للفاكهي (١/٣٦٧)، وانظر: شرح =

الطحاوي (ت٣٢١هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ[١].

٣-أنه لا منافاة بين المنفي والمثبت؛ لأنَّ المثبت من الغزو في هذا غير المنفي في ذاك، ألا ترى إلى تفسير سفيان إياه بقوله: «إنهم لا يكفرون أبدًا ولا يغزون على الكفر»، ويؤيده قوله في هذا الحديث: «يخسف بجيش منهم»، فهو صريح في أنَّ هذا الجيش من الكفار أو البغاة، وإن كان فيهم مؤمنون مكرهون، فهم يؤمون البيت ليغزوا من فيه من المسلمين، فلا تعارض[٢].

الخامس: وهو ما يتعلق بحبس الفيل، فالجواب عنه من طريقين:

١-أنَّ عدم تسليط أصحاب الفيل عليه كان لوجود النبي ﷺ بعد ذلك، وإقامة الدِّين في هذه المدة الطويلة، وتسليط الحبشة عليه كان لخراب الدِّين وانقضائه[٣].

٢-أنَّ حبس الفيل كان علما من أعلام نبوة نبينا ﷺ ودليلًا على نبوته، فهو مطابق لقوله ﷺ: «**ولن يستحل هذا البيت إلَّا أهله**»[٤]؛ لأنَّ ذلك وقع بأيدي المسلمين، فوقع ما أخبر به النبي ﷺ، وهو من علامات نبوته، ولأنَّ أهله كانوا عمار البيت وسكان الوادي، فحفظ؛ ليعرفوا نعمة

=

مشكل الآثار (٤/١٦٢، ١٦٣).

(١) انظر: مشكل الآثار (٤/١٦٢، ١٦٣).

(٢) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها للألباني (٥/٥٥٩، ٥٦٠).

(٣) انظر: كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري (١٣/١٨٦).

(٤) تقدم تخريجه.

الذي حفظه بلا قتال، فلما ظهر نبي منهم تأكدت الحجة عليهم بالأدلة التي شوهدت بالبصر قبل الأدلة التي ترى بالبصائر، وكان حكم الحس غالبًا على القوم، فأُروا آية تدل على وجود الناصر.

وليس لقائل أن يقول: فقد كانوا يقرون بالإله؛ لأنه ليس بإقرار من جهة أنَّ مدعي الشريك مع القوي القادر لا يعرف القادر، فلما ظهر الدِّين وقويت حججه كان ما جرى ويجري على الكعبة ابتلاء للخلق، كما سلط الكفار على الأنبياء؛ لينظر إيمان المؤمنين، هل يثبت أو يتزلزل(١).

السادس: وهو الجواب عن حديث الحرمة، حيث أجيب عنه بأنَّ الحكم هو بالحرمة، والأمر لا يرتفع إلى يوم القيامة، أمَّا وقوع الخوف فيها وترك الحرمة؛ فقد وجد من ذلك في أيام يزيد بن معاوية وغيره كثيرًا(٢).

والراجح منها والأولى هو القول الثاني؛ إذ البشارة بغلبة الإسلام، وبقائه ما تمسك به أهله، ودعوا إليه، ويؤخذ مما ثبت من أحاديث صحيحة فيها تحذير أمَّة الإسلام من التعداد، مما يؤذن بعلو شأن الكفر وغياب التوحيد، وزوال المنة وهدم الكعبة، وهذا من عاجل للبشرية؛ لقاء كفرها بربها، وأنَّ هذا كائن قبيل قيام الساعة.

قال الشيخ ابن باز رَحِمَهُ اللَّهُ: «المقصود من هذا أنَّ الله ﷻ يحفظه ويصونه في وقت معين، فإذا انتهى الأمد الذي أراده الله ودنا قيام الساعة سلط عليه

---

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢/٣٨٩، ٣٩٠).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/٢٧٤).

الحبشة؛ لأنَّ الأمر قد دنا، وقيام الساعة قد دنا، وعمر الدنيا قد قرب؛ فلهذا قدر ما قدر، فالأمور كلها محكمة بقدره ﷻ، فإذا دنا أمر الدنيا وانتهاء عمرها وقرب الآخرة؛ ذهبت الكعبة، ومات المسلمون، قبضت أرواحهم، ويبقى الأشرار، فعليهم تقوم الساعة، لكن سيحج بعد هدم الكعبة، يحج ويعتمر ويصلى بعد طلوع الشمس من مغربها، ويصام، ولا يكون ذهاب المسلمين إلَّا بعد ذلك؛ بعد طلوع الشمس من مغربها، وبعد خروج الدابة، عند قرب قيام الساعة ما يبقى إلَّا الشرط الأخير، وهو قيامها، وخروج النار التي تسوقهم إلى المحشر»(١).

(١) https: //binbaz. org. sa.

المبحث الرَّابع:

استخراج كنز الكعبة، وغزو مكة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استخراج كنز الكعبة

المطلب الثاني: غزو مكة

المطلب الأوَّل:
استخراج كنز الكعبة

كنز الكعبة: قيل: هو كنز مدفون تحت الكعبة، وقيل: هو مخلوق فيها، وقيل: هو ما كان يهدى إلى الكعبة من المال فيخبأ فيها، وقيل: المراد ما يجمعه أهل السدانة من هدايا الكعبة(١).

وقد ذكر بعض الشراح أنه لا يدري عن معنى كنز الكعبة؛ لأنَّ الكعبة الآن ومنذ مدة طويلة لا كنز لها، إلَّا أن يكون قد طرأ لها كنز(٢).

وهذا غير صحيح، بل إنَّ للكعبة كنزًا وهو ثابت في الصحيح، فعن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لولا أنَّ قومك حديثو عهد بجاهلية** - أو قال: بكفر- **لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر**»(٣)

وكذلك ما تقدم ذكره في أحاديث ذي السويقتين، فمنها ما ورد عن

---

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢٦٣/٤)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري (٦٣/١٠).

(٢) انظر: كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري (٢٠٢/١٣).

(٣) أخرجه مسلم (كتاب: الحج، برقم ١٣٣٣).

سعيد بن سمعان ﷺ، قال: سمعت أبا هريرة ﷺ يحدث أبا قتادة ﷺ أنَّ النبي ﷺ قال: «**يبايع رجل بين الركن والمقام، ولن يستحل هذا البيت إلَّا أهله، فإذا استحلوه فلا تسأل عن هلكة العرب، ثم تجيء الحبشة فتخربه خرابًا، لا يعمر بعده أبدًا، وهم الذين يستخرجون كنزه**»(١).

وعن أبي أمامة بن سهل بن حنيف ﷺ(٢) عن عبد الله بن عمرو ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**اتركوا الحبشة ما تركوكم؛ فإنه لا يستخرج كنز الكعبة إلَّا ذو السويقتين من الحبشة**»(٣)، فهو ثابت وموجود فيها، ويستخرجه الحبشة وذو السويقتين في آخر الزمان.

وأحاديث ذي السويقتين هذه تفيد أنه لا يستخرجه إلَّا هو وأصحابه الحبشة، إلَّا أنَّ السفاريني ذكر أثرًا منسوبًا إلى علي بن أبي طالب ﷺ، وفيه

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أبو أمامة بن سهل بن حنيف بن وهب الأنصاري: من بني عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس، اسمه أسعد، سماه رسول الله ﷺ باسم جده أبي أمامة أسعد بن زرارة أبي أمه، وكناه بكنيته، ودعا له، توفي أبو أمامة بن سهل بن حنيف سنة مائة. انظر ترجمته في: الاستيعاب للقرطبي (٥٠٩/١).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه (كتاب: الملاحم، برقم ٤٣٠٩) (١١٤/٤)، وعبد الرزاق في مصنفه من طريق أبي هريرة (١٣٦/٥) برقم (٩١٧٧)، وأحمد في المسند (٢٢٦/٣٨) برقم (٢٣١٥٥)، والحاكم في المستدرك (٥٠٠/٤) برقم (٨٣٩٦)، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤٠٢/٢) برقم (٧٧٢).

أنَّ المهدي يستخرج كنز الكعبة ويقسمه في سبيل الله، ولفظه قول علي ﷺ في سياق كلامه عن المهدي المنتظر: «ويغرس قضيبًا يابسًا في أرض يابسة فيخضر ويورق، ويطلب منه آية، فيومئ إلى طير في الهواء بيده فيسقط على يده وينادي منادٍ من السماء: أيها الناس، إنَّ الله قطع عنكم الجبارين والمنافقين وأشياعهم وولاكم خير أمَّة محمد ﷺ فألحقوه بمكة فإنه المهدي واسمه محمد بن عبد الله، وتخرج الأرض أفلاذ كبدها مثل الأسطوانات من الذهب، ويخرج كنز الكعبة المدفون فيها فيقسمه في سبيل الله»(١).

وقد استشكل السفاريني استخراج الكنز من المهدي؛ لأنه يعارض أحاديث ذي السويقتين، والتي فيها إضافة استخراج الكنز إليه، فأجاب عن ذلك، وذكر رحمه الله أنه لم يَرَ من تقدمه ممن نقب عن هذا السؤال.

يقول السفاريني: «فإن قلت: ورد وتقدم أنَّ المهدي هو الذي يخرج كنز الكعبة، وفي هذا الحديث أنَّ ذا السويقتين هو الذي يخرج كنزها، ولعمري إنه لسؤال وارد واستشكال مضاد، ولم أَرَ من تقدمني ممن نقب عن هذا السؤال وفي يمه خاض، ولا من أجاب عن هذا السؤال، ولا من تعرض لهذا الاعتراض، ولعل الجواب أنَّ المهدي يستخرج الكنز المذكور، ثم بعد ذلك يجتمع في خزانة الكعبة – في مدة المهدي ومدة سيدنا عيسى إلى أن

(١) بحثت عن هذا الأثر في دواوين الحديث وفي غيرها، فلم أقف عليه، وقال السفاريني في لوامع الأنوار (٢/٧٧): "رواه أبو نعيم عن علي ﷺ"، فرجعت إلى مصنفات أبي نعيم ولكني لم أجده.

يخربها ذو السويقتين – مال كثير لا سيما مع كثرة المال، وانكباب أهل ذلك الوقت على أنواع القربات مع كثرة الحجاج وهذا ممكن، أو يكون المهدي كشفه وظهر عليه وأخذ منه عوزه وترك باقيه، والله أعلم»(١).

وهذا السؤال وجوابه وارد بناء على ثبوت أثر علي بن أبي طالب ﷺ، كيف وأنَّ الأثر لا وجود له في دواوين الحديث – فيما وقفت عليه –، ولم يذكر له إسناد، ثم إنَّ مع فرض ثبوته ففيه إشكال من جهة معارضته للأحاديث الصحيحة الثابتة، والأصل تقديم قول النبي ﷺ الثابت على قول علي ﷺ، فيبقى أنَّ كنز الكعبة لا يستخرجه إلَّا ذو السويقتين من الحبشة.

وقد ذكر بعض أهل العلم: أنَّ الظاهر أنَّ المراد بالكنز هاهنا هو كنز الكعبة(٢)، فإذا ثبت ذلك فإنَّ المقصود من إيراد الحديث هو أنَّ سياق الحديث كان حول المهدي، وقد أخبر النبي ﷺ عن اقتتال هؤلاء على الكنز، دون أن يظفر به واحد منهم، ولو أنَّ المهدي كان ممن يحصل عليه أو يستخرجه لأخبر بذلك النبي ﷺ، وهذا يؤيد ويقوي أنه لا يظفر به إلَّا ذو السويقتين وأصحابه من الحبشة – والله أعلم –.

(١) لوامع الأنوار (١٢٣/٢).

(٢) انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجة (٥١٨/٢).

المطلب الثاني:
غزو الكعبة

ثبت في أحاديث صحيحة أنَّ الكعبة يغزوها جيش من الحبشة، ثم يخسف الله بهم جميعًا بأولهم وآخرهم، ومن تلكم الأحاديث:

حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**يغزو جيش الكعبة، فإذا كانوا ببيداء من الأرض، يخسف بأولهم وآخرهم**»، قالت: قلت: يا رسول الله، كيف يخسف بأولهم وآخرهم وفيهم أسواقهم ومن ليس منهم؟ قال: «**يخسف بأولهم وآخرهم، ثم يبعثون على نياتهم**»(١).

وعنها أيضًا قالت: عبث رسول الله ﷺ في منامه، فقلنا: يا رسول الله، صنعت شيئًا في منامك لم تكن تفعله، فقال: «**العجب إنَّ ناسًا من أمتي يؤمون بالبيت برجل من قريش، قد لجأ بالبيت، حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم**»، فقلنا: يا رسول الله، إنَّ الطريق قد يجمع الناس، قال: «**نعم، فيهم المستبصر والمجبور وابن السبيل، يهلكون مهلكًا واحدًا، ويصدرون مصادر شتى، يبعثهم الله على نياتهم**»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (كتاب: البيوع، برقم ٢١١٨).

(٢) أخرجه مسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٨٨٤).

وعن حفصة رضي الله عنها أنها سمعت النبي ﷺ يقول: «**ليؤمَّن هذا البيت جيش يغزونه، حتى إذا كانوا ببيداء من الأرض، يخسف بأوسطهم وينادي أولهم آخرهم، ثم يخسف بهم، فلا يبقى إلَّا الشريد الذي يخبر عنهم**»(١)، وغيرها من أحاديث الباب.

فإذا تقرر هذا فقد ورد في أحاديث ذي السويقتين كذلك أنَّ الحبشة يغزون الكعبة، ويتمكنون منها، ويهدمونها حجرًا حجرًا، ويخربونها، وقد أورد البخاري رحمه الله حديث ذي السويقتين بعد حديث عائشة رضي الله عنها مباشرة، وجعلهما تحت باب واحد، وهو: باب هدم الكعبة(٢)، فهل الجيش الذي يغزو الكعبة ويخسف به، هو الجيش نفسه الذي يتمكن منها ويهدمها، وهل يحدث ذلك في وقت واحد، أم في وقتين مختلفين؟ اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: وهو الذي ذهب إليه جماعة من شراح الحديث كابن بطال (ت٤٤٩هـ)، وابن حجر، وغيرهما من أنَّ هذه الأحداث وهذه الغزوات هي في أوقات مختلفة، فالغزو الذي يخسف فيه جيش الحبشة هو في غير وقت هدم ذي السويقتين وأصحابه للكعبة(٣).

---

(١) أخرجه مسلم (كتاب: الفتن وأشراط الساعة، برقم ٢٨٨٣) وفي آخره: قال رجل: "أشهد عليك أنك لم تكذب على حفصة، وأشهد على حفصة أنها لم تكذب على النبي ﷺ".

(٢) صحيح البخاري (١٤٩/٢).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢٧٨/٤)، وفتح الباري لابن حجر (٤٦١/٣)، ومرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للمباركفوري (٤٨٧/٩).

قال ابن حجر: «ومناسبته لهذه الترجمة من جهة أنَّ فيه إشارة إلى أنَّ غزو الكعبة سيقع، فمرة يهلكهم الله قبل الوصول إليها، وأخرى يمكنهم، والظاهر أنَّ غزو الذين يخربونه متأخر عن الأولين»(١).

وجعل العيني الغزو الأول مقدمة لهدمها، ومقدمة الشيء تابعة له؛ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومطابقة هذا المعلق(٢) للترجمة من حيث إنَّ غزو الكعبة في هذا مقدمة لهدمها؛ لأنَّ غزوها يقع مرتين، ففي الأولى: هلاكهم، وفي الثانية: هدمها، ومقدمة الشيء تابعة له، فافهم»(٣).

القول الثاني: وهو قول من قال: إنه يحتمل أن يكون هذا الجيش الذي يخسف بهم هم الذين يهدمون الكعبة فينتقم منهم فيخسف بهم، وقد نسب هذا القول لابن التين (ت٦١١هـ)(٤).

ورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنَّ في بعض طرق الحديث عند مسلم: «**أنَّ ناسًا من أمَّتي**»(٥)، والذين يهدمونها من كفار الحبشة.

---

(١) انظر: فتح الباري (٣/٤٦١).

(٢) يعني بالمعلق: ما رواه البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**يغزو جيش الكعبة فيخسف بهم**»، وقد ذكره البخاري في بداية الترجمة دون إسناد، وقد روي موصولًا في مواضع من صحيحه، كما تقدم تخريجه.

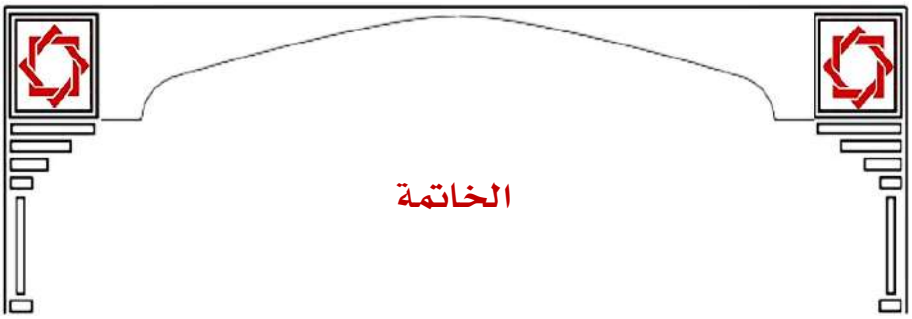
(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٩/٢٣٨).

(٤) انظر: فتح الباري (٤/٣٤١)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري (١١/٢٣٧).

(٥) تقدم تخريجه.

والثاني: أنَّ مقتضى كلامه: يخسف بهم بعد الهدم وليس كذلك، بل خسفهم قبل الوصول إلى مكة فضلًا عن هدمها(١).

(١) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٣٧/١١)، وفتح الباري (٣٤١/٤).



الخاتمة

وفي خاتمة هذا البحث أحمد الله ﷻ على توفيقه في إتمامه، وأسأله ﷻ أن يجعله نافعًا مفيدًا في بابه، إنه جواد كريم، ثم أختم هذا البحث بذكر خلاصته، وأبرز نتائجه التي توصلت إليها:

١-أنه يجب الإيمان بخبر ذي السويقتين، وما يقوم به من هدم وتخريب لبيت الله، وأنه من علامات قرب القيامة؛ لأنَّ من أصول الإيمان الستة: الإيمان باليوم الآخر، ويدخل فيه الإيمان بكل ما يتعلق بقيام الساعة، وقد ورد التنصيص على خبره في السُّنة الصحيحة، وخبر انتهاكه لحرمة مكة المكرمة، واعتدائه على بيت الله، وهذا مما يجب اعتقاده والإيمان به، وأنه حق وواقع كما أخبر النبي ﷺ بذلك.

٢-وردت أحاديث كثيرة في ذكر أوصاف ذي السويقتين وهو رجل من الحبشة، وأنه ذو السويقتين، أحمر الساقين، أسود، أفحج، أصيلع، أصعل، أقرع، أصمع، أفيدع، كبير البطن، فهذه بعض صفاته التي ذكرت في الأحاديث، وفيها بعض العيوب والنقائص، والتي يعجز العبد معها عن إدراك حكمة الله ﷻ في أن يسلط مثل هذا الرجل على بيته المحرَّم، وكعبته المشرفة، فيهدمها ويخربها هو ومن معه من الحبشة، وكأنها لم تكن، وفي ذلك

حكم ومواعظ، وإن كنا نجهلها ولا نعلمها، فإنَّ الله ﷻ يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل.

٣-اختلف العلماء في تحديد زمن تخريب الكعبة، وأظهر الأقوال في تحديد زمن هدم الكعبة أنَّ هدمها يكون آخر الآيات، عند قرب قيام الساعة، فينقطع الحج، ولا يبقى في الأرض من يقول: الله، ويرفع كلام الله من الأرض، وتقبض أرواح المؤمنين، فلا يبقى خير في الأرض بعد ذلك، والمقصود بآخر الآيات: أي الآيات التي تدل على قرب الساعة؛ كظهور الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وغيرهما، وليست الآيات التي تدل على حصولها؛ كطلوع الشمس من مغربها، والدخان، وخروج النار من عدن التي تحشر الناس إلى محشرهم، وغيرها.

٤-أنه لا تعارض بين الجمع بين هدم الكعبة وانتهاك حرمتها، وما ورد في ثبوت الأمن والحرمة لها، وبين حبس الفيل وقد أجيب عن ذلك بعدة أجوبة، من أهمها: بأنَّ ذلك محمول على أنه يقع في آخر الزمان قرب قيام الساعة، حيث لا يبقى في الأرض أحد يقول: الله، الله، وهذا الجواب يوافق قول من قال: إنَّ تخريبها وهدمها هو آخر الآيات الدالة على قرب قيام الساعة.

٥-أنَّ تسلط هذا الرجل على الكعبة المشرفة أمر مفزع وخطير، وإيذان بذهاب الدِّين، وظهور الشرور والفتن؛ لأنَّ الكعبة هي قبلة المسلمين، وإليها يتوجه المسلمون لأداء الركن الأعظم الحج، وأداء مناسك العمرة، فخرابها هو خراب للدِّين، وكذلك خراب للدنيا؛ لأنَّ الله ﷻ جعلها

قيامًا للناس، يأمنون فيها على أعراضهم وأموالهم، بل حتى المخلوقات الأخرى من الحيوان والنبات فإنها في مأمن من التعدي؛ لأنها داخلة في الحرم الذي حرمه الله ﷻ، ولهذا ورد في الأحاديث أنه بعد خرابها على يد ذي السويقتين فإنها لا تعمر أبدًا.

فهذا تمام القول، وقد ظهرت لي بعض التوصيات، منها:

جمع الأحاديث في علامات الساعة المتبقية، والتي لم تظهر بعد، ودراستها عقديًّا - والله أعلم -.

المصادر والمراجع

١- أحاديث أشراط الساعة الصغرى، صالح بن محمد آل سويلم، زاد للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٢- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي، تحقيق: عبد الملك دهيش، دار خضر، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٣- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، تحقيق: رشدي الصالح، دار الأندلس، بيروت، د. ط، د. ت.

٤- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٥- أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض- عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦- أشراط الساعة المتعلقة بالمسجد الحرام، صالح بن محمد آل سويلم،

مؤسسة زاد، مجلة الحرمين الشريفين، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٧- الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٨- إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٩- إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، علاء الدين مغلطاي، تحقيق: عادل بن محمد وآخرين، الفاروق للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، تحقيق: الصادق إبراهيم، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١- تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

١٢- تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٣- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٤- الثقات، أبو حاتم البستي، دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ -١٩٧٣م.
١٥- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
١٦- الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م.
١٧- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
١٨- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
١٩- سنن أبي داود، سليمان السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، صيدا، د. ط، د. ت.
٢٠- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ط، ١٩٩٨م.
٢١- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٢٢- شرح السنة، محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢٣- شرح صحيح البخاري، ابن بطال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٢٤- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
٢٥- صحيح ابن حبان، ابن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٢٦- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، د. ط، د. ت.
٢٧- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
٢٨- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٢٩- عقد الدرر في أخبار المنتظر وهو المهدي عليه السلام، يوسف المقدسي، تحقيق: مهيب البوريني، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ- ١٩٨٩م.
٣٠- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
٣١- غريب الحديث، ابن الجوزي، تحقيق: عبد المعطي القلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٣٢- غريب الحديث، القاسم بن سلام، تحقيق: حسين شرف وآخرين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٣٣- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، رقم وكتب أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٣٤- الفتن، نعيم بن حماد، تحقيق: سمير الزهري، مكتبة التوحيد-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٥- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني (ت ٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٣٦- فوات الوفيات، محمد بن شاكر، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

٣٧- قصة المسيح الدجال ونزول عيسى عليه السلام، محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٨- كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٣٩- كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، تحقيق: علي البواب، دار الوطن، الرياض، د. ط، د. ت.

٤٠- كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة المعروف بحاشية السندي على

سنن ابن ماجه، محمد عبد الغني المجددي الدهلوي، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.

٤١- كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، محمد الخضر الجكني الشنقيطي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٤٢- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي الشيحي المعروف بالخازن، ضبطه: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٤٣- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، محمد بن أحمد ابن سالم السفاريني، مؤسسة الخافقين، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٤٤- المباحث العقدية المتعلقة بمكة المكرمة، محمد عمر الكاميرون، دار الميراث النبوي، د. ط، د. ت.

٤٥- المتواري على تراجم أبواب البخاري، ناصر الدين ابن المنير الجذامي الجروي، تحقيق: علي عبد الحميد، المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٤٦- المجالسة وجواهر العلم، أحمد بن مروان الدينوري، تحقيق: مشهور آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية، البحرين، د. ط، ١٤١٩هـ.

٤٧- مجلة جامعة الإمام، العدد: (٦٥)، الجزء: (٣)، شوال ١٤٤٣هـ.

٤٨- المحلى بالآثار، ابن حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت، د. ط، د.

ت.

٤٩- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري، الجامعة السلفية، د. ط، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٠- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٥١- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٥٢- مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٥٣- مسند البزار المشهور باسم البحر الزخار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ الرحمن وآخرين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٥٤- مسند الحميدي، عبد الله الحميدي، تحقيق: حسن الداراني، دار السقا، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٥٥- المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٥٦- معالم السنن، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ.
٥٧- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٥٨- مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، د. ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٥٩- من أشراط الساعة الكبرى: خراب الكعبة (هدم الكعبة)، محمد بن إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٦٠- من أشراط الساعة المتعلقة ببكة والتي لم تقع بعد، مها بنت عبد الرحمن أحمد، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد: (١٧٧)، المجلد: (٤٩)، ٣٠ يونيو ٢٠١٦م.
٦١- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
٦٢- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
٦٣- النهاية في الفتن والملاحم، ابن كثير، تحقيق: محمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت، د. ط، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

المواقع الإلكترونية:

٦٤- https: //binbaz. org. sa/fatwa

Index of sources and references

1- Ahadith Ashrat al-Sa'ah al-Sughra, Saleh bin Muhammad Aal-Suwaylim, Zad lil-Nashr wal-Tawzi', Cairo, First edition, 2013 CE.
2- Akhbar Makkah fi Qadim al-Dahr wa Hadithihi, Muhammad bin Ishaq bin al-Abbas al-Makki al-Fakihi, Edited by Abdul Malik Dahish, Dar Khadr, Lebanon, Second edition, 1414 AH - 1994 CE.
3- Akhbar Makkah wa Ma Ja'a Fiha min al-Aathaar, Muhammad bin Abdullah bin Ahmad al-Azraqi, Edited by Rushdi Al-Saleh, Dar Al-Andalus, Beirut, n.p, n.d.
4- Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-As'hab, Abu 'Umar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abd al-Barr bin 'Asim al-Namari al-Qurtubi (d. 463 AH), Edited by Ali Muhammad Al-Bajawi, Dar Al-Jeel, Beirut, First edition, 1412 AH - 1992 CE.
5- Asad al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah, Abu al-Hasan 'Ali bin Abi al-Karam Muhammad bin Muhammad bin Abdul-Karim bin Abdul-Wahid al-Shaybani al-Jazari, 'Izz al-Din Ibn al-Athir (d. 630 AH), Edited by Ali Muhammad Mu'awad - Adel Ahmad Abdul Mawjud, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, First edition, 1415 AH - 1994 CE.
6- Ashrat al-Sa'ah al-Muta'alliqah bil-Masjid al-Haram, Saleh bin Muhammad Al-Suwaylim, Muassasat Zad, Majallat al-Haramayn al-Shareefayn, First edition, 1433 AH.
7- Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah, Abu al-Fadl Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-'Asqalani (d. 852 AH), Edited by Adel Ahmad Abdul Mawjud and Ali Muhammad Mu'awad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, First edition, 1415 AH.
8- Ikmal al-Mu'lim bi Fawa'id Muslim, Al-Qadi 'Iyad, Edited by Yahya Isma'il, Dar Al-Wafa' lil-Nashr wal-Tawzi', Egypt, First edition, 1419 AH - 1998 CE.
9- Ikmal Tahdhib al-Kamal fi Asma' al-Rijal, 'Ala al-Din Maghlatay, Edited by Adel bin Muhammad and others, Al-Faruq lil-Nashr, First edition, 1422 AH.
10- Al-Tadhkirah bi Ahwal al-Mawta wa Umur al-Akhirah, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farah al-Ansari al-Qurtubi, Edited by Al-Sadiq Ibrahim, Dar Al-Minhaj, Riyadh, First edition, 1425 AH.

11- Tafsir al-Quran al-'Adhim, Ibn Abi Hatim, Edited by As'ad al-Tayyib, Maktabat Nazaar Mustafa Al-Baz, Saudi Arabia, Third edition, 1419 AH.
12- Taqrir al-Tahdhib, Ibn Hajar al-'Asqalani, Edited by Muhammad 'Awama, Dar Al-Rashid, Syria, First edition, 1406 AH - 1986 CE.
13- Tahdhib al-Lughah, Muhammad bin Ahmad bin al-Azhari, Edited by Muhammad Mur'ib, Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, Beirut, First edition, 2001 CE.
14- Al-Thiqat, Abu Hatim al-Busti, Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, India, First edition, 1393 AH - 1973 CE.
15- Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Aay al-Quran, Ibn Jarir al-Tabari, Edited by Ahmad Shakir, Muassasat Al-Risala, First edition, 1420 AH - 2000 CE.
16- Al-Jarh wal-Ta'dil, Ibn Abi Hatim al-Razi, Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, India, First edition, 1371 AH - 1952 CE.
17- Al-Durr al-Mansur fi Tafsir bil-Ma'thur, Jalal al-Din al-Suyuti, Dar Al-Fikr, Beirut, n.d.
18- Silsilat al-Ahadith al-Sahihah wa Shay'un min Fiqhiha wa Fawa'idiha, Muhammad Nasir al-Din Al-Albani, Maktaba Al-Ma'arif, Riyadh, First edition, 1415 AH - 1995 CE.
19- Sunan Abi Dawood, Sulayman al-Sijistani, Edited by Muhammad Muhi al-Din, Al-Maktabah Al-Asriyyah, Sidon, n.d.
20- Sunan al-Tirmidhi, Muhammad bin 'Isa al-Tirmidhi, Edited by Bashar 'Awad, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, n.p, 1998 CE.
21- Siyar A'lam al-Nubala, Muhammad bin Ahmad bin 'Uthman bin Qaymaz al-Dhahabi, Edited by Shu'ayb al-Arna'ut and others, Muassasat Al-Risalah, Third edition, 1405 AH - 1985 CE.
22- Sharh al-Sunnah, Muhammad al-Husayn bin Mas'ud bin Muhammad bin al-Fara al-Baghawi, Al-Maktab Al-Islami, Damascus, Beirut, Second edition, 1403 AH.
23- Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Battal, Edited by Yaser bin Ibrahim, Maktabat Al-Rushd, Saudi Arabia, Second edition, 1423 AH - 2003 CE.
24- Sharh Mushkil al-Athar, Abu Ja'far al-Tahawi, Edited by Shu'ayb al-Arna'ut, Muassasat Al-Risalah, First edition, 1415 AH - 1994 CE.
25- Sahih Ibn Hibban, Ibn Hibban al-Busti, Edited by Shu'ayb al-Arna'ut, Muassasat Al-Risalah, Beirut, First edition, 1408 AH - 1988 CE.
26- Sahih al-Bukhari, Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Dar Tawq al-Najah, Beirut, n.p, n.d.
27- Sahih Muslim, Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri, Edited by

Muhammad Fuad Abdul Baqi, Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, Beirut, n.p, n.d.

28- Al-Tabaqat al-Kubra, Muhammad bin Saad bin Mani' al-Hashimi al-Basri, known as ibn Sa'd, Study and Editing by Muhammad Abdul Qadir 'Ata, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, First edition, 1410 AH - 1990 CE.

29- 'Aqd al-Durar fi Akhbar al-Muntadhar wa-huwa al-Mahdi, Yusuf al-Maqdisi, Edited by Muhayb al-Burayni, Maktabat Al-Manar, Jordan, Second edition, 1410 AH - 1989 CE.

30- Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari, Badr al-Din al-'Ayni, Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, Beirut, n.p, n.d.

31- Gharib al-Hadith, Ibn al-Jawzi, Edited by Abdul Mu'ti Al-Qal'aji, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, First edition, 1405 AH - 1985 CE.

32- Gharib al-Hadith, Al-Qasim bin Salam, Edited by Husayn Sharaf and others, Al-Hay'ah al-'Aamah li-Shu'un al-Matabi' Al-Amiriyyah, Cairo, First edition, 1404 AH - 1984 CE.

33- Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Hajar al-'Asqalani, Hadith numbering by Muhammad Fuad Abdul Baqi, Annoted by Sheikh Abdul Aziz bin Baz, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, n.p, n.d.

34- Al-Fitan, Nu'aym bin Hammad, Edited by Samir Al-Zuhri, Maktabat Al-Tawhid, Cairo, First edition, 1412 AH.

35- Al-Farq Bayna al-Firaq wa bayan al-Firqah al-Najiyah, Abdul-Qahir bin Tahir bin Muhammad bin Abdullah al-Baghdadi al-Tamimi al-Asfarayini (d. 429 AH), Dar Al-Afaaq Al-Jadidah, Beirut, Second edition, 1977 CE.

36- Fawat al-Wafayat, Muhammad bin Shakir, Edited by Ihsan Abbas, Dar Sader, Beirut, n.p, n.d.

37- Qissat al-Masih al-Dajjal wa Nuzul 'Isa, Muhammad Nasser al-Din al-Albani, Al-Maktabah Al-Islamiyah, Oman, First edition, 1421 AH.

38- Kitab al-Sunnah wa ma'ahu Dhilal al-Jannah fi Takhrij al-Sunnah, Muhammad Nasser al-Din al-Albani, Al-Maktab Al-Islami, First edition, 1400 AH.

39- Kashf al-Mushkil min Hadith al-Sahihayn, Ibn al-Jawzi, Edited by Ali Al-Bawaab, Dar Al-Watan, Riyadh, n.p, n.d.

40- Kifayat al-Haajah fi Sharh Sunan Ibn Majah al-Ma'ruf bi-Hashiyat al-Sindi 'ala Sunan Ibn Majah, Muhammad Abdul-Ghani al-Dahlawi, Dar Al-Jeel, Beirut, n.p, n.d.

41- Kawthar al-Ma'ani al-Darari fi Kashf Khabaya Sahih al-Bukhari, Muhammad al-Khidr al-Jakani al-Shanqiti, Muassasat Al-Risalah, Lebanon, First edition, 1415 AH - 1995 CE.

42- Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil, 'Ala' al-Din 'Ali al-Shayhi, Edited by Abdul-Salam Shahin, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Lebanon, First edition, 1425 AH - 2004 CE.
43- Lawami' al-Anwar al-Bahiyyah wa Sawati' al-Asrar al-Athariyyah li Sharh al-Durrat al-Mudiyyah fi 'Aqd al-Firqah al-Mardiyyah, Muhammad bin Ahmad ibn Salim al-Safarini, Muassasat Al-Khafiqayn, Damascus, Second edition, 1402 AH - 1982 CE.
44- Al-Mabahith al-'Aqadiyah al-Muta'alliqah bi-Makkah al-Mukarramah, Muhammad 'Umar al-Kamiruni, Dar al-Mirath al-Nabawi, n.p, n.d.
45- Al-Mutawari 'ala Tarajim Abwab al-Bukhari, Nasir al-Din Ibn al-Munir al-Jadhaami al-Jarawi, Edited by 'Ali Abdul-Hamid, Al-Maktab Al-Islami, Lebanon, First edition, 1411 AH - 1990 CE.
46- Al-Majalisah wa Jawahir al-'Ilm, Ahmad bin Marwan al-Dinuwri, Edited by Mashhur 'Aal-Salman, Jam'iyyat al-Tarbiyah al-Islamiyah, Bahrain, 1419 AH.
47- Majallat Jam'at al-Imam, Issue: 65, Part: 3, Shawwal 1443 AH.
48- Al-Muhala bi al-Athar, Ibn Hazm al-Andalusi, Dar al-Fikr, Beirut, n.p, n.d.
49- Mir'aat al-Mafatih Sharh Mishkat al-Masabih, 'Ubayd Allah bin Muhammad 'Abdl-Salam al-Mubarakfuri, Al-Jami'ah Al-Salafiyyah, 1405 AH - 1985 CE.
50- Mirqat al-Mafatih Sharh Mishkat al-Masabih, 'Ali al-Qari, Edited by Jamal 'Aitani, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Lebanon, First edition, 1422 AH - 2001 CE.
51- Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn, Abu Abdullah al-Hakim, Edited by Mustafa Abdul-Qadir, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, First edition, 1411 AH - 1990 CE.
52- Musnad Imam Ahmad, Ahmad bin Hanbal, Edited by Shu'ayb al-Arna'ut and others, Muassasat Al-Risalah, Beirut, First edition, 1421 AH - 2001 CE.
53- Musnad al-Bazzar al-Mashhur bi Ismi al-Bahr al-Zakhar, Ahmad bin ʻAmr bin Abdul-Khaliq bin Khallad bin 'Ubayd Allah al-'Atki al-Ma'ruf bil-Bazzar, Edited by Mahfudh al-Rahman and others, Maktabat al-'Ulum wal-Hikam, Al-Madinah al-Munawwarah, First edition, 2009 CE.
54- Musnad al-Humaydi, Abdullah al-Humaydi, Edited by Hasan al-Darani, Dar al-Saqa, Damascus, First edition, 1996 CE.
55- Al-Musannaf fil-Ahadith wal-Aathaar, Ibn Abi Shaybah, Edited by Kamal al-Hawt, Maktabat al-Rushd, Riyadh, First edition, 1409 AH.

56- Ma'alim al-Sunnah, Hamad bin Muhammad bin Ibrahim bin al-Khattab al-Busti, known as al-Khattabi, Al-Matba'ah al-'Ilmiyah, Aleppo, First edition, 1351 AH.
57- Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin, Abu al-Hasan al-Ash'ari (d. 324 AH), Edited by Helmut Ritter, Dar Franz Steiner, Wiesbaden (Germany), Second edition, 1400 AH - 1980 CE.
58- Maqayyis al-Lughah, Ibn Faris, Edited by Abdul-Salam Harun, Dar al-Fikr, Beirut, n.p, 1399 AH - 1979 CE.
59- Min Ashrat al-Sa'ah al-Kubra: Kharab al-Ka'bah (Hadm al-Ka'bah), Muhammad bin Ibrahim al-Shaybani, Maktabat Ibn Taymiyyah, Kuwait, First edition, 1409 AH.
60- Min Ashrat al-Sa'ah al-Muta'alliqah bi Bakkah wal-lati Lam Taqa' Ba'du, Maha bint Abdul-Rahman Ahmad, Majallat al-Jami'ah al-Islamiyah bil-Madinah al-Munawwarah, Issue: 177, Volume: 49, June 30, 2016 CE.
61- Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi Naqd Kalam al-Shi'ah al-Qadariyyah, Ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, First edition, 1406 AH - 1986 CE.
62- Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin al-Hajjaj, Yahya bin Sharaf al-Nawawi, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Lebanon, Second edition, 1392 AH.
63- Al-Nihayah fi al-Fitan wal-Malahim, Ibn Kathir, Edited by Muhammad Abdul-Aziz, Dar al-Jeel, Beirut, 1408 AH - 1988 CE.

Websites:

64- https://binbaz.org.sa/fatwa

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

المسائل العقديَّة المتعلِّقة بذي السويقتين – جمعًا ودراسةً –..... ٢٦٧
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ٢٦٩
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ٢٧٠
المقدمة..... ٢٧١
المبحث الأوَّل: التعريف بذي السويقتين، وذكر أوصافه..... ٢٨١
المبحث الثاني: زمن هدم الكعبة على يد ذي السويقتين..... ٢٨٩
المبحث الثالث: الجمع بين ما ظاهره التعارض من النصوص في المسألة..... ٣٠٣
المبحث الرابع: استخراج كنز الكعبة، وغزو مكة..... ٣١٤
المطلب الأول: استخراج كنز الكعبة..... ٣١٥
المطلب الثاني: غزو مكة..... ٣١٩
الخاتمة..... ٣٢٣
فهرس المراجع والمصادر باللغة العربيَّة..... ٣٢٦
فهرس المراجع والمصادر باللغة الإنجليزيَّة..... ٣٣٥
فهرس الموضوعات..... ٣٤٠

الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رحمه الله

Intellectual and Theological Reasoning of Imam Ahmed, may Allah have Mercy on him

إعداد :

د / حنان بنت عبد العزيز العنزي

أكاديميَّة كويتيَّة، عضو هيئة تدريس منتدب في جامعة الكويت

Prepared by :

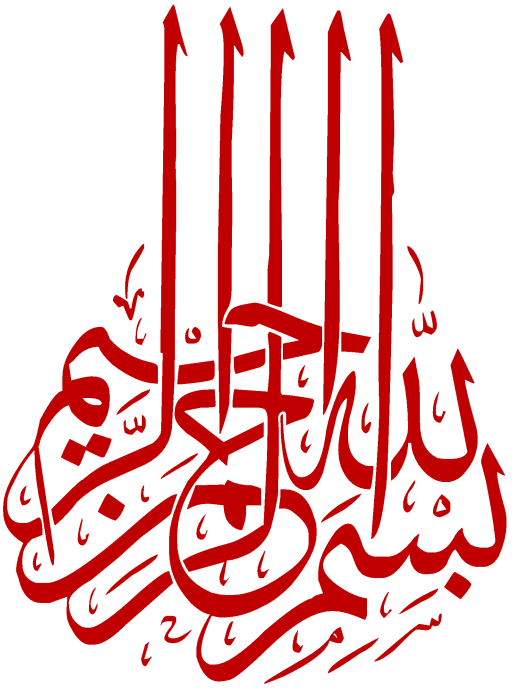
Dr. Hanan bint Abdulaziz Al-Enazi

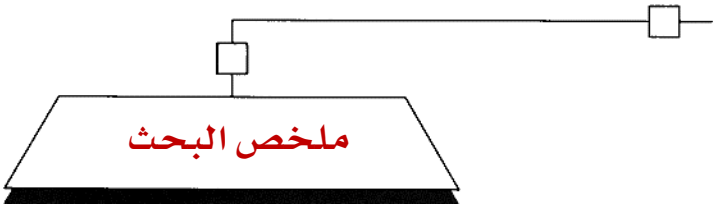
Kuwaiti academic, adjunct faculty member at Kuwait University

Email: albraah212@gmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٣/٤/٢٣هـ	28/11/2021 CE		١٤٤٣/٨/٢٥هـ	27/3/2022 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-004			

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



ملخص البحث

يتناول هذا البحث منهجًا مهمًّا من مناهج الاستدلال العقدي، وهو الاستدلال بالعقل الصريح الذي لا ينافي النقل الصحيح، ويثبت سلوك السلف لهذا النوع من الأدلة، استنادًا على ما أورده الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير مذهب السلف من الأدلة العقلية، بالاعتماد على تحليل مجموعة من تقريراته، واستخراج الدلائل العقلية منها، في مسائل متفرقة في أبواب الاعتقاد.

واشتمل على بيان مسالك الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ، ومنهجيته فيها، والمجالات التي استعمل فيها هذا الدليل، وهي مسائل التوحيد، ومسائل الإيمان، ومسائل القدر، ومسألة تحريم الخروج على الولاة.

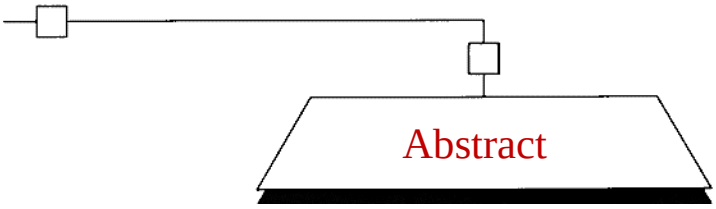
وخُتم بذكر جملة من النتائج والتوصيات، أبرزها:

١-وسطية منهج أهل السُّنة والجماعة في استعمال الدليل العقلي بين طوائف الأمَّة.

٢-ظهور قوة استدلالات الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ العقلية في إثبات مسائل الاعتقاد.

٣-إبراز المنهج العقلي الصحيح الذي سلكه السلف الصالح، والذي لا يعارض النقل الصحيح بحال، بإجراء دراسات علمية بحثية عن استدلال أئمَّة السلف بهذا النوع من الأدلة العقلية.

الكلمات المفتاحيَّة: (الاستدلال – العقلي – العقدي – الإمام أحمد).



This research examines an important method of theological argumentation, namely, the use of explicit rational reasoning that does not contradict authentic religious texts. It investigates the approach adopted by the early Muslim scholars, known as the Salaf, regarding the utilization of rational evidence. The study is grounded in the teachings of Imam Ahmad ibn Hanbal, specifically his exposition of the Salafi doctrine using rational proofs. It analyzes various instances of his theological arguments, extracting rational evidence from them, and applies these proofs to various issues within the realms of creed.

The research sheds light on the pathways of theological rational argumentation as employed by Imam Ahmad, his methodology in this regard, and the areas in which this method was applied. These areas encompass issues related to monotheism (Tawhid), matters of faith (Iman), predestination (Qadar), and the prohibition of rebelling against legitimate rulers.

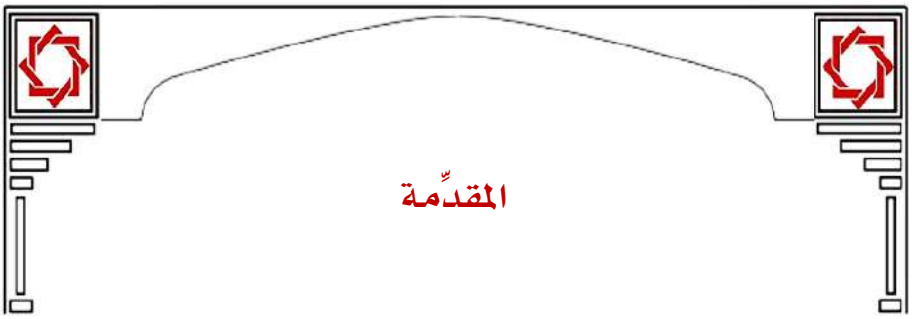
The study concludes with a summary of findings and recommendations, including:

1-The balanced approach of Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah in employing rational evidence in contrast to the various factions of the Muslim community (Ummah).

2-The emergence of the evidential strength of Imam Ahmad: The rational approach in establishing matters of belief.

3-Highlighting the correct rational methodology followed by the righteous predecessors (Salaf) which does not contradict authentic religious texts, by conducting scholarly research on the use of such rational arguments by early Muslim scholars (Salaf).

Keywords: (Argumentation - Rational - Theological - Imam Ahmad).



المقدِّمة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله؛ صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

أمَّا بعد:

فإنَّ الله قد جعل العقل مناطًا للتكليف؛ يثبت بوجوده ويزول بزواله، وجعل لهذا العقل مجالات يسهم فيها في حدود ما حده الشرع.

ومن المجالات التي أجاز الشارع الحكيم لهذا العقل الإسهام فيها، هي تلك الدلائل العقلية الموافقة للقرآن الكريم وصحيح السُّنة؛ والتي يمكن أن تقرر مسائل الاعتقاد بها: تعضيدًا لدلائل النصوص الشرعية المشتملة على الخبر المجرد والدليل العقلي، ذلك أنَّ النصوص الشرعية تجيء مشتملة على الأخبار المحضة، وتجيء أحيانًا مشتملة على دلائل عقلية لتلك المسائل العقدية، ولهذا غلط من قال: إنَّ دلالة الوحي أخبار محضة مجردة عن الدلائل العقلية.

وقد نبه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا حين قرر أنَّ المتكلمين قد

«غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلوا ضلالًا مبينًا، في ظنهم أنَّ دلالة الكتاب والسُّنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمَّة، أهل العلم والإيمان، من أنَّ الله ﷻ بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه»(١).

ولهذا كان الدليل العقلي حاضرًا في تقريرات علماء السلف؛ ذلك أنَّ كمال الدِّين يستلزم كمال البراهين الدالة عليه، وقد وقف أهل السُّنة من العقل موقفًا متوسطًا، فلم يعطوه فوق قدره، ولم يهملوا شأنه، واعتبروا العقل طريقًا من طرق معرفة الحق، غير أنه لا يستقل بذاته عن النقل، فهو خادم للنقل لا مزكٍّ له.

ولا شك أنَّ موقف أهل السُّنة والجماعة هو الموقف الصحيح من استعمال العقل وتنزيله قدره من غير إفراط ولا تفريط، لذا تميزت منهجية أهل السُّنة عن غيرها من المناهج في قضية الاستدلال العقلي، وذلك باطرادها مع مضامين النصوص الشرعية من غير اضطراب ولا اختلاف ولا تضاد، بل هما متوافقان صنوان لا يتعارضان – متى ما كان النص صحيحًا والعقل صريحًا – مع التأكيد على عدم توسعهم في استعمال الأدلة العقلية.

وتأسيسًا على ما سبق؛ فقد رأيتُ أن أختار عَلَمًا من أعلام أهل السُّنة، أبين من خلال أقواله مدى استعماله لدلالة العقل على إثبات

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢٨/١).

مسائل الاعتقاد، وأظهر فيه منهجيته في إعمال الدليل العقلي وضوابطه وتطبيقاته؛ وقد وقع اختياري على الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني رَحِمَهُ اللَّهُ، الإمام، العالم، الفقيه، المحدِّث، ولم يقع الاختيار على هذا الإمام بعينه، إلَّا لجلالة قدره ومنزلته ودوره في تقرير منهج السلف في الاعتقاد، والرد على المخالفين فيه، وما له من دور بارز في الدفاع عن عقيدة السلف، وما للموضوع أيضًا من فائدة لطلاب العلم والتخصص من خلال معرفة ضوابط أصول الاستدلال العقلية العقدية، ومعرفة بعض مناهجها ومسالكها.

وقد عنونت لهذا الموضوع بـ:

الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ

أسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يعصمنا من الزلل، ويجنبنا الفتن ما ظهر منها وما بطن، وأن يسلك بنا سبيل العلماء المصلحين، المدافعين والذابين عن الدِّين، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

❁ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- معرفة منهج السلف الاستدلالي على مسائل الاعتقاد.

٢- الرد على اتهام منهج السلف بالجمود الفكري وإهمال دور العقل.

٣- توضيح منهج الاستدلال العقلي عند الإمام أحمد على مسائل الاعتقاد.

٤- إظهار حقيقة موافقة الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ لاعتقاد السلف في تطبيقاته واستدلالاته العقلية العقدية، وبيان خطأ من وصف الإمام بموافقته

لاعتقاد المتكلمين في الاستدلال العقلي.

٥- قلة الدراسات في بيان منهج أئمَّة السلف وتطبيقاتهم في استعمال الأدلة العقلية، ومنهم الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ، وسيأتي ذكر بعض الدراسات التي بحثت جانبًا من جوانب الاستدلال العقلي العقدي عند أهل السُّنة والجماعة، وذلك عند الحديث عن الدراسات السابقة.

٦- بيان التوافق في المضامين بين دلالة النقل ودلالة العقل في مسائل الاعتقاد.

٧- الرغبة في تنمية الملكة التحليلية الاستنباطية لدى الباحثة من خلال الكتابة في هذا الموضوع.

أهداف الدراسة:

يهدف هذا البحث إلى عدة أمور أجملها بالآتي:

١- بيان وسطية منهج أهل السُّنة في استعمال العقل بين الغلو والجفاء.

٢- بيان أهمية الأدلة العقلية في مسائل الاعتقاد.

٣- دفع التهمة عن أئمَّة السلف في إهمالهم الدليل العقلي، وتعطيل العقل تمامًا في مسائل الاعتقاد.

٤- إظهار قوة استدلالات الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في استعمال الأدلة العقلية.

٥- استخلاص منهج الإمام أحمد ومسالكه العقلية التي استخدمها في الرد على المخالفين.

❖ مشكلة البحث:

يجيب البحث على من يتهم السلف عمومًا والإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ خصوصًا بالجمود الفكري، ومن يصف السلف بحشو النصوص فقط، وعدم معرفتهم بالأدلة العقلية وأنهم لا يحسنون استعمالها وتوظيفها، وليسوا أهلًا للاستدلال بها، لا سيما في مسائل الاعتقاد؛ لذلك يحاول هذا البحث بيان موقف الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ من الدليل العقلي في مسائل الاعتقاد، والذي يمثل بموقفه نظرة السلف للدلائل العقلية.

❖ أسئلة البحث:

١- هل استعمل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ الأدلة العقلية في مسائل الاعتقاد؟

٢- ما منهجية الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ وضوابطه في استعمال الدليل العقلي؟

٣- ما المسالك العقلية التي استعملها الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ؟

٤- هل كان استعمال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ للاستدلال العقلي تأسيسًا وتقريرًا أم كان في معرض الرد على المخالفين فقط؟

❖ الدراسات السابقة:

عند البحث والاستعراض للدراسات السابقة وقفت على الآتي:

١- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: د. سعود بن عبد العزيز العريفي، وهي رسالة ماجستير نوقشت في جامعة أم القرى.

والبحث يركز على استخراج الأدلة العقلية التي وردت في القرآن والسُّنة على أصول الاعتقاد، أمَّا بحثي فهو يركز على أقوال الإمام أحمد

رَحِمَهُ اللَّهُ، واستخراج الأدلة العقلية من كلامه ومروياته في مسائل الاعتقاد.

٢- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنة والجماعة: أ. د. عثمان بن علي حسن، وهي رسالة ماجستير نوقشت في جامعة الإمام محمد بن سعود عام ١٤١٠هـ.

والبحث يدور حول ذكر مصادر التلقي والاستدلال عند أهل السُّنة والجماعة على مسائل الاعتقاد، وهو وإن ذكر العقل ضمن مصادر الاستدلال؛ إلَّا أنه لم يذكر تطبيقات ودلائل ومنهجية السلف في ذلك، وهو ما سأقوم به من خلال عرض الاستدلال العقلي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

٣- أدلة أهل السُّنة العقلية في الأسماء والصفات والقدر: د. أحلام بنت صالح الضبيعي، رسالة ماجستير نوقشت في جامعة الملك سعود (١٤٢٤هـ).

والبحث يهتم باستخراج الدلائل العقلية على مسائل الأسماء والصفات والقدر فقط، مع تتبع ذلك من كتب السلف بشكل عام من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، مرورًا بعهد التابعين، ثم علماء السلف بعدهم، أمَّا هذا البحث فهو خاص باستدلال إمام أهل السُّنة الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ بالأدلة العقلية على مسائل الاعتقاد.

٤- الاستدلال العقلي عند السلف (دراسة نظرية تطبيقية): للباحثة: فادية مصطفى الأشرف، رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة أم القرى (١٤٣٧هـ).

وقد اطلعت على الرسالة وكان موضوعها عن منهج السلف عمومًا في النظر والاستدلال، وتطرقت لبعض النماذج في استعمالهم للأدلة العقلية، وقد كان للإمام أحمد نصيب من الأمثلة، غير أنه لا يشمل ما تضمنه بحثي من أبواب الاعتقاد، ومنهجية الإمام أحمد الخاصة، وضوابطه في استعمال الدليل العقلي.

٥- **الدليل العقلي عند السلف:** عبدالرحمن بن سعد الشهري.

وهو كتيب من القطع الصغير يركز فيه الباحث على استعمال الدليل العقلي عند السلف، مع ضرب أمثلة عليه، وقد كان نصيب الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مثال واحد، ثم بين العلاقة بين العقل والنقل عند السلف.

٦- **مقال بعنوان: المنهج العقلي عند الإمام أحمد بن حنبل** قراءة تحليلية: د. سلطان العميري، شبكة الألوكة.

المقال تناول الموضوع بشيء من الاختصار، نظرًا لطبيعة المقالات، مع ضرب بعض الأمثلة من غير تفصيلها وشرحها، واكتفى بالأمثلة في باب الأسماء والصفات، وتحديدًا من كتاب الرد على الزنادقة والجهمية.

وأمَّا هذا البحث فهو قائم على استخلاص الاستدلال العقلي في عدة أبواب من أبواب الاعتقاد، من خلال كتب ورسائل ومرويات الإمام أحمد في العقيدة بتوسع أكثر.

❖ حدود الدراسة:

لهذا البحث حدود تتمثل في الآتي:

١- يتناول البحث جانبًا واحدًا من جوانب الاستدلال، وهو

الاستدلال العقلي.

٢- يقتصر البحث على بيان منهجية الاستدلال العقلي عند إمام واحد من أئمَّة السلف، وهو الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ.

٣- يتطرق البحث لتوضيح الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد فقط.

٤- يتناول البحث عقيدة أهل السُّنة والجماعة على جهة التحديد.

❖ منهج البحث:

اعتماد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي.

❖ إجراءات البحث:

١- كان استخراج مادة البحث من خلال القراءة لكتب ورسائل الإمام أحمد ومروياته، بدءًا بكتب جمعت رسائل الإمام أحمد في العقيدة، وهي كتاب: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة لعبد الله بن سلمان الأحمدي، وكتاب: الجامع لعلوم الإمام أحمد – العقيدة – لخالد الرباط، سيد عزت عيد، محمد أحمد عبد التواب، وكتب الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في العقيدة، كأصول السُّنة، والرد على الزنادقة والجهمية، ثم ما رواه عنه أئمَّة السلف كالسُّنة للخلال، والسُّنة لعبد الله بن أحمد، ومسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ، مع الاستعانة بكتب السلف التي هي مظنة مروياته في العقيدة، كشرح أصول اعتقاد السُّنة للالكائي، وعقيدة السلف للصابوني، والإبانة لابن بطة، والشريعة للآجري، وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى.

٢- تم الاقتصار في البحث على بعض المسائل في الاعتقاد دون

غيرها، وبيان وجه الاستدلال العقلي فيها، وهو ما وقفتُ عليه من المسائل، لذلك لم يشمل البحث جميع مسائل الاعتقاد.

٣- اعتماد المصادر الأصلية والمراجع المعتمدة في التخصص في توثيق المادة العلمية.

٤- التزام الرسم العثماني في عزو الآيات الكريمة الواردة في البحث إلى السورة مع ذكر رقم الآية، وإثبات ذلك في صلب البحث.

٥- تخريج الأحاديث الشريفة، ومنهجي فيها: إن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيتُ بالعزو إليه في موضعه منهما، وإن كان في غيرهما خرجته من أهم المصادر الحديثية، مع ذكر حكم أهل العلم عليه.

٦- الكلام الموضوع بين علامتي تنصيص منقول بنصه، والمنقول بمعناه، أو بتصرف كثير يحال إليه في الهامش بلفظ: انظر، من غير وضع علامة التنصيص عليه.

٧- العناية بقواعد اللغة والإملاء وعلامات الترقيم.

٨- وضع فهارس للمصادر والموضوعات.

٩- أهملتُ ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في البحث، مراعاة للاختصار، وتركًا للإطالة فيما لا يحتاج إليه في موضوع البحث.

❖ هيكل البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث:

المقدمة:

وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأسئلته، وحدوده، ومشكلته،

والدراسات السابقة التي كتبت فيه.

التمهيد.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: التعريف بأهم مفردات عنوان البحث.

المطلب الثاني: التعريف بالإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ.

المطلب الثالث: الاستدلال العقلي العقدي عند السلف مجالاته ومنهجيته.

المبحث الأول: مسالك الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

المبحث الثاني: منهجية الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

المبحث الثالث: مجالات الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوَّل: الاستدلال على مسائل التوحيد.

المسألة الأولى: مسائل توحيد الربوبية.

المسألة الثانية: مسائل توحيد الألوهية.

المسألة الثالثة: مسائل توحيد الأسماء والصفات.

المطلب الثاني: الاستدلال على مسائل الإيمان.

المطلب الثالث: الاستدلال على مسائل القدر.

المطلب الرابع: الاستدلال على مسألة تحريم الخروج على الولاة.

الخاتمة.

الفهارس

والحمد لله أوَّلًا وآخرًا، وصلَّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

التمهيد:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: التعريف بأهم مفردات عنوان البحث

المطلب الثاني: التعريف بالإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ

المطلب الثالث: الاستدلال العقلي العقدي عند السلف مجالاته ومنهجيته

المطلب الأوَّل:
التعريف بأهم مفردات عنوان البحث

المسألة الأولى: تعريف الدليل.

الدليل في اللغة:

الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء.

وما يعنينا هنا هو الأول، ومنه قولهم: دللت فلانًا على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء، وأدللت الطريق: اهتديت إليه، وكل شيء استدللت به فهو دليل، والمصدر منه دلالة ودلالة، والفتح أفصح، ويجمع الدليل على أدلة وأدلاء[(١)].

الدليل في الاصطلاح:

هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[(٢)].

والاستدلال: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٢٥٩)، أساس البلاغة للزمخشري (١/٢٩٥)، شمس العلوم للحميري (٤/١١٩٧)، لسان العرب لان منظور (١١/٢٤٩).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (١٠٤).

الأثر إلى المؤثر أو العكس، أو من أحد الأثرين إلى الآخر[١]. والاستدلال طلب الدليل[٢].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإنَّ الدليل هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزمًا لغيره فانه يمكن أن يستدل به عليه، ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلًا إلى علم أو ظن»[٣].

المسألة الثانية: تعريف العقل.

العقل في اللغة:

العين والقاف واللام، أصل واحد منقاس مطرد، يدل على الحبس، فهو الحابس عن ذميم القول والفعل، ومنه عقلت البعير أعقله، والعقال الرباط، والعقل: نقيض الجهل. عقل يعقل عقلًا فهو عاقل. والمعقول: ما تعقله في فؤادك، والعقل: التثبت في الأمور. والعقل: القلب، وسمي العقل عقلًا؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه[٤].

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٧).

(٢) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (١/١٥١).

(٣) نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية، مودع في مجموع الفتاوى (٩/١٥٦).

(٤) انظر: كتاب العين: للفراهيدي (١/١٥٩)، مقاييس اللغة لابن فارس (٤/٦٩)، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (١/٢٠٥)، لسان العرب لابن منظور (١١/٤٥٨)، مادة (عقل).

العقل في الاصطلاح:

تعددت تعريفات العقل لكل طائفة وأهل فن حسب استعمالهم، وقد ورد عن السلف عدة استعمالات، يمكن حصرها في أربعة معان:

١- الغريزة المدركة.

٢- العلوم الضرورية.

٣- العلوم النظرية.

٤- العمل بمقتضى العلم(١).

وقد قرر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بعضها، ثم بين الصواب فيها، فقال: «من الناس من يقول: العقل هو علوم ضرورية، ومنهم من يقول: العقل هو العمل بموجب تلك العلوم. والصحيح أنَّ اسم العقل يتناول هذا وهذا، وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز، ويقصد المنافع دون المضار، كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: أنَّ العقل غريزة، وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء»(٢).

وللعقل اصطلاحات خاصة عند الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم(٣).

أمَّا الاستدلال العقلي: فهو طلب الدليل العقلي، والمعنى المجمل لعنوان البحث: دراسة ما أورده الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير مذهب السلف

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي (١/١٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٩/٢٨٧)، فصل في اسم العقل عند المسلمين.

(٣) انظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية لآمال عمرو (٣٥٠).

من الأدلة العقلية، بالاعتماد على تحليل مجموعة من تقريراته، واستنباط الدلائل العقلية منها، في مسائل متفرقة على أبواب الاعتقاد.

المطلب الثاني:
التعريف بالإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ

بلغ اسم الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ من الشهرة بمكان؛ لكونه أحد الأئمَّة الأعلام، ولعظيم سيرته الزاخرة، ولا شك أنَّ ترجمته لا يوفي حقها هذه الورقات، وقد ترجم له الأئمَّة بما يقع في مجلدات عديدة؛ لذلك فإني عزمت على الاختصار في ذكر الترجمة اضطرارًا، مع محاولة التركيز على الجوانب العلمية، وجهوده في خدمة السُّنة والدفاع عنها.

ترجمة الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ[(١)]:

أوَّلًا: اسمه ونسبه ومولده.

هو أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، ولد سنة (١٦٤هـ).

ثانيًا: شيوخه.

كان للإمام أحمد جملة كبيرة من الشيوخ، ومن أبرزهم:

سفيان بن عيينة، وجرير بن عبد الحميد، ووكيع، وأبو معاوية الضرير، وعبد الرحمن بن مهدي، والشافعي، وعبد الرزاق.

(١) مصادر الترجمة: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص (٢٤٧)، طبقات الحنابلة (١/ ٤).

ثالثًا: تلامذته.

تلاميذه ورواته كثيرون جدًّا، ومن أبرز من حدَّث عنه: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي.

رابعًا: مكانته العلمية.

كان إمامًا في السُّنة والحديث والفقه واللغة والورع، كأنَّ الله قد جمع له علم الأولين من كل صنف: يقول ما يرى ويمسك ما شاء.

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: خرجت من العراق، فما تركت رجلًا أفضل ولا أعلم ولا أورع ولا أتقى من أحمد بن حنبل.

خامسًا: تعظيمه للسُّنة.

كان رَحِمَهُ اللَّهُ معظِّمًا للسُّنة متبعًا لها مجلًّا لأهلها، قال عبد الملك الميموني: «ما رأت عيني أفضل من أحمد بن حنبل، وما رأيتُ أحدًا من المحدِّثين أشد تعظيمًا لحرمات الله وَجَلَّ وسُنة نبيه ﷺ إذا صحت عنده ولا أشد اتباعًا منه».

ويقول ابنه صالح رَحِمَهُ اللَّهُ: «سمعتُ أبي يقول: من عظَّم أصحاب الحديث، تعظَّم في عين رسول الله، ومن حقَّرهم، سقط من عين رسول الله، لأنَّ أصحاب الحديث أحبار رسول الله ﷺ».

كانت السُّنة عنده مقدمة على غيرها، قال أبو بكر الأثرم: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: إنما هو السُّنة والاتباع، وإنما القياس أن تقيس على أصل، أمَّا أن تجيء إلى الأصل فتهدمه ثم تقول: هذا قياس، فعلى أي شيء كان هذا القياس؟!

قيل لأبي عبد الله: لا ينبغي أن يقيس إلَّا رجل عالم كبير، يعرف كيف يشبه الشيء بالشيء، قال: أجل، لا ينبغي.

سادسًا: محنته.

وكانت للمحنة التي وقعت في زمن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ دور في إمامته وتقديمه وجعله علمًا على السُّنة، فعن أبي حاتم قال: سمعت أبا زرعة يقول: «لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير، ويقدمونه على يحيى بن معين، وأبي خيثمة، غير أنه لم يكن من ذكره ما صار بعد أن امتحن، فلما امتحن، ارتفع ذكره في الآفاق، حتى قيل:

لقد صار في الآفاق أحمد محنة ... وأمر الورى فيها فليس بمشكل
ترى ذا الهوى جهلًا لأحمد مبغضًا ... وتعرف ذا التقوى بحب ابن حنبل

لقد لقي الإمام في محنته ما يتعذر على تحمله بشر، وينأى عن حمله جبل، تحمل أصناف العذاب وأشدها، وقد ذكرت كتب التراجم والتاريخ ما تشرق به عبرات أهل السُّنة، وتقشعر منه أبدانهم من هول ما يروى من أحداث وتفاصيل ما لاقاه رَحِمَهُ اللَّهُ، والعجب من شدة صبره وقوة جلده، ولكنه في ذات الله يهون، ومن أجل إظهار السُّنة يتحمل.

جاء أنه في المحنة وهو يعذب قال له المروذي: قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة النساء:٢٩]، فقال أحمد: يا مروذي، اخرج انظر أي شيء ترى؟ قال: فخرجت إلى رحبة دار الخليفة، فرأيت خلقًا من الناس لا يحصي عددهم إلَّا الله، والصحف في أيديهم والأقلام والمحابر في أذرعتهم، فقال لهم المروذي: أي شيء تعملون؟ فقالوا: ننتظر ما يقول أحمد فنكتبه،

قال المروذي: مكانكم، فدخل إلى أحمد بن حنبل قال له: رأيت قومًا بأيديهم الصحف والأقلام، ينتظرون ما تقول فيكتبونه، فقال: يا مروذي، أُضل هؤلاء كلهم! أقتل نفسي ولا أُضل هؤلاء كلهم.

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ معلقًا على هذا الخبر: هذا رجل هانت عليه نفسه في الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فبذلها، كما هانت على بلال نفسه. وقد روينا عن سعيد بن المسيب أنه كانت نفسه عليه في الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أهون من نفس ذباب، وإنما تهون أنفسهم عليهم لتلمحهم العواقب، فعيون البصائر ناظرة إلى المآل لا إلى الحال، وشدة ابتلاء أحمد دليل على قوة دينه، لأنه قد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**يبتلى الرجل على حسب دينه**»(١) فسبحان من أيده وبصره وقواه ونصره!

سابعًا: مؤلفاته.

ترك الإمام أحمد تراثًا علميًّا عظيمًا، منه ما كتبه بنفسه، ومنه ما نقل عنه، ومن أبرز مصنفاته:

المسند، الزهد، الرد على الجهمية، فضائل الصحابة، أصول السُّنة.

ثامنًا: وفاته.

توفي الإمام أحمد يوم الجمعة في الثاني عشر من ربيع الأول، سنة

---

(١) رواه أحمد في مسنده [الحديث رقم (١٤٨١)، (٢/٢٢٧)، وابن ماجه في سننه [الحديث رقم (٤٠٢٢)، (٥/١٥٢)] عن سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح [الحديث رقم (١٥٦٢)، (١/٤٩٢)].

(٢٤١هـ)، وله سبع وسبعون سنة، رَحِمَهُ اللَّهُ رحمة واسعة وجزاه عن السُّنة خيرًا.

المطلب الثالث:

الاستدلال العقلي العقدي عند السلف مجالاته ومنهجيته

أوَّلًا: مجالات الاستدلال العقلي العقدي عند السلف.

ظهر اهتمام الإسلام بالعقل وإعلاء شأنه وحفظه، بل جعلت الشريعة حفظ العقل من أعظم مقاصدها، كما جعلته مفتاحًا للتمييز ومناطًا للتكليف، وذلك أنَّ الخطاب الشرعي لا يكون إلَّا لعاقل، بل أكرم الله الإنسان بالعقل وفضله على غيره ممن لم يكرم به.

ومن المعلوم لكل قارئ لكتاب الله ﷻ أنَّ القرآن الكريم قد حض الناس كثيرًا على إعمال العقل بالتفكر في آيات الله ﷻ بنوعيها: المقروءة، والمشاهدة في النفوس والكون والآفاق، لتعمل العقول في آيات الكتاب العزيز بالتدبر، وفي آياته في السموات والأرض بالتفكر في عظيم خلقها؛ وما أودعه الله فيها من الأسرار العظيمة، والحكم الباهرة للعقول والألباب؛ وكلها دالة على الرب ﷻ، واتصافه بصفات الكمال ونعوت الجلال.

كما تكرر ضرب الأمثلة في كتاب الله ﷻ لإعمال العقل والتفكر فيها، فقال ﷻ: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة العنكبوت: ٤٣]، فالأمثال المضروبة في القرآن من الأقيسة العقلية.

وفي المقابل جعل الله لذلك العقل حدودًا لا يتعداها، وأسوارًا لا يمكنه تسلقها من أمور الغيب المحض، التي يستحيل عليه الخوض فيها، والوصول إلى حقائقها؛ لقصوره وعجزه عن إدراكها، وكذلك من أمور التشريعات الإلهية التي لا مجال للعقل فيها.

ولا يعني عدم إقحام العقول في بعض المجالات إبطالًا للعقل في كونه آلة للفهم، وميزانًا توزن به الأمور، وإنما القصد وضعه في موضعه الصحيح الذي حده الله له، واعتبار فهمه فيما يمكن اعتباره فيه.

قال ابن خلدون رَحِمَهُ اللَّهُ: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به التوحيد والآخرة وحقائق النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإنَّ ذلك طمع في محال»(١).

ثم ضرب مثالًا على ذلك برجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فيطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يعني أنَّ الميزان في أحكامه غير صادق، لكن العقل قد يقف، ولا يتعدَّى حدوده حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته(٢).

وقد اتفق سلف الأمَّة في جميع عصورهم على أنَّ النقل أصل والعقل تبع له، ولا يجعل العقل حاكمًا على الشرع أبدًا.

لذلك فإنَّ السلف رفضوا الأدلة العقلية الباطلة التي ادعاها الفلاسفة

(١) تاريخ ابن خلدون (١/٥٨٢).

(٢) انظر: المرجع السابق.

والمتكلمون، ووصفوها بالقطع واليقين، وفي حقيقتها لا تعدو مقدمات فاسدة ودعاوى كاذبة توهموها بعقولهم، وحاكموا نصوص الشرع إليها، ولا يشمل ذلك كل الأدلة العقلية كما سيأتي.

كما يرى السلف الصالح أنَّ العلاقة بين الدليل العقلي والنقلي علاقة توافقية؛ لأنهما وسيلتان للوصول إلى الحق، ولا يخرج صحيح المعقول عن صحيح المنقول، فلا تعارض بينهما، والعقل لا يستغني لوحده بالمعارف الإلهية، فهو بمثابة النور للعين كما شبههما ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «فإنَّ أعظم النعم على الإنسان العقل؛ لأنه الآلة في معرفة الإله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل، إلَّا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد، بعثت الرسل، وأنزلت الكتب، فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين، فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس»(١).

وأكد هذا المعنى شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «كما أنَّ نور العين لا يرى إلَّا مع ظهور نور قدَّامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلَّا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»(٢).

إذا تقرر هذا فإنَّ من المعلوم أنَّ الاستدلال العقلي كان من الأمور المعتبرة عند سلف هذه الأمَّة، اعتضادًا وتأييدًا لا ابتداءً وتأسيسًا، فهم الذين فهموا عن الله مراده والتزموا حدوده، فكان دور العقل في تقريراتهم

(١) تلبيس ابليس لابن الجوزي ص (٣).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/١)، خطبة شيخ الإسلام.

ظاهرًا، وفي مسائلهم معتبرًا، فهموا به نصوص الشرع وأعملوه في كلامهم، جعلوه نورًا يهتدون به للحق الذي أراده الله ﷻ مع التسليم للنص الشرعي وتقديسه وحفظ مكانته.

وقد ظهرت هذه الاستدلالات في مواضع من كتبهم ومروياتهم، ومن الكتب التي ظهر فيها استعمال السلف للدليل العقلي في مسائل الاعتقاد: الحيدة للكناني، والرد على الزنادقة للإمام أحمد، والرد على بشر المريسي للدارمي، والتوحيد لابن خزيمة، والتبصير للطبري وغيرها(١).

مع التأكيد على أنَّ السلف رَحِمَهُمُ اللَّهُ قد أعملوا العقل في مجالاته، التي أباح الشرع للعقل أن يسهم فيها، ومن تلك المجالات على سبيل المثال:

١-إعمال دلائل العقل في إثبات الصفات لله ﷻ واستحقاقه لكمالها، وتنزيهه عن نقائصها.

يمكن الاستدلال بالعقل على بعض صفات الله ﷻ من طريق دلالة القرآن عليها فقط، فإنَّ مقتضى العقل الصريح يوجب إثبات صفات الكمال له ﷻ وتنزيهه عما يضادها.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «نحن ندَّعي أنَّ النقص منفي عنه عقلًا، كما هو منفي عنه سمعًا، والعقل يوجب اتصافه ﷻ بصفات الكمال، والنقص هو ما ضاد صفات الكمال، فالعلم صفة كمال، فما ضاده كان نقصًا؛ والقدرة صفة كمال، فما ضاده كان نقصًا؛ والحياة صفة كمال، فما ضاده

(١) انظر: الدليل العقلي عند السلف للشهري ص (٣٥).

كان نقصًا»[(١)].

وهذا الطريق من طرق إثبات الكمال مفيد في مناقشة المعطلة من الجهمية ومن تابعهم، كما فعله الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ كما سيأتي.

٢-مما ورد عن السلف في الاستدلال العقلي تقريرهم أمر إثبات النبوة من جهة دلائل العقل، مع عدم إهمال دلائل الشرع، بل يؤكدون أنَّ الله بين بالدلائل العقلية أمر إثبات النبوة على أحسن الأوجه وأعلاها[(٢)]، ولكنهم يسوقون الأدلة العقلية عليها من باب التأييد.

٣-إثبات المعاد والحساب، فقد تنوعت الدلائل العقلية في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على إثبات المعاد؛ لكثرة من أنكره من المشركين، وقرر السلف استعمال الأدلة العقلية عليه.

٤-إعمال دلائل العقل في الرد على المخالفين من ملحدين وفلاسفة ومتكلمين وغيرهم، وهذا من المجالات التي ظهر فيه استدلال السلف بالدليل العقلي واضحًا، فهم كما تقرر سابقًا أهل للنظر والاستدلال العقلي، غير أنهم في الأصل أهل آثار، يعظمون النص ويجدون فيه كفايتهم وبغيتهم، وهو محل وقوف عندهم بإجماع، ولا يصار إلى غيره، إلَّا أنَّ محاجة المخالفين ومناظرتهم، من الذين لا يقدسون النص الشرعي ويؤخرونه في الدلالة، أو لا تكون دلالته معتبرة عندهم أصلًا: ألجأتهم إلى استعمال

(١) شرح الأصبهانية لابن تيمية ص (٤١٢).

(٢) انظر: درء التعارض لابن تيمية (٢٨/١).

البراهين والدلائل العقلية.

٥-إعمال العقل من النظر والاعتبار والتفكر الذي أمر الله به، مع اجتناب طريقة المتكلمين فيما يطلقون عليه بالنظر والاستدلال، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن العجب: أنَّ أهل الكلام يزعمون أنَّ أهل الحديث والسُّنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حكي إنكار النظر عن بعض أئمَّة السُّنة، وهذا مما ينكرونه عليهم، فيقال لهم: ليس هذا بحق. فإنَّ أهل السُّنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن هذا أصل متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمَّة ولا أئمَّة السُّنة وعلمائها أنه أنكر ذلك؛ بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك؛ ولكن وقع اشتراك في لفظ: (النظر والاستدلال)، ولفظ: (الكلام)، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أنَّ إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال»[(١)].

ثانيًا: منهجية الاستدلال العقلي العقدي عند السلف.

كما تقرر في المطلب السابق من إعمال أهل السُّنة للعقل وبيان حدوده ومجالاته، يجدر توضيح المنهجية التي سار عليها أهل السُّنة في

(١) نقض المنطق لابن تيمية مودع ضمن مجموع الفتاوى (٤/٥٦).

الاستدلال العقدي العقلي، وتظهر أبرز معالم منهجهم فيما يأتي[١]:

أوَّلًا: التسليم للنصوص الشرعية واعتبارها الأصل في الاستدلال.

وهذا منهج مطرد عند السلف لا يختلف عليه أحد منهم، فهم وإن استعملوا الأدلة العقلية إلَّا أنهم أهل آثار، ولا يعدلون بالنصوص والآثار شيئًا، وهو مما يدل على عظيم إيمانهم وصدق استجابتهم وقوة تسليمهم لنصوص الوحي، لذلك لم يتوسعوا في استعمال الدلائل العقلية.

ولهذا فلا يكون العقل مقدمًا على النقل، بل الأصل هو التسليم للنصوص وإن رأى العقل خلافها، كما جاء عن علي ﷺ قال: «لو كان الدِّين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيتُ رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه»[٢].

والسلف كلهم متفقون على تقديم نصوص الكتاب والسُّنة على كل عقل ورأي، ولا يضربون للسُّنة الأمثال وهي الأقيسة العقلية كما يفعل أهل البدع من عرض النصوص على قواعدهم العقلية فما وافق عقولهم احتجوا به وما خالفها ردوه، بل منهج السلف الذي سلموا به من الانحراف هو التسليم لنصوص الوحي.

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود ص (٤٩)، مجمل اعتقاد أئمَّة السلف للتركي ص (١٣٣)، الدليل العقلي عند السلف للشهري ص (٣) منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل لجابر أمير ص (١٥٥).

(٢) رواه أبو داود في سننه [كتاب الطهارة – باب كيف المسح – الحديث رقم (١٦٢)، (١/١١٧)].

ولهذا يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «أصول السُّنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والاقتداء بهم وترك البدع وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات في الدِّين والسُّنة تفسر القرآن وهي دلائل القرآن وليس في السُّنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء إنما هو الإتباع وترك الهوى»(١).

ثانيًا: اعتماد فهم الصحابة في فهم وتقرير مسائل الاعتقاد، فهم أفضل من فهمها وعقلها وأدرك معانيها، وهم أبر الأمَّة وأعمقها علمًا وأكثرها فهمًا وأعظمها توفيقًا؛ لما خصهم الله به من توقد الأذهان، وسعة العلم، وقوة الإدراك، وحسن القصد، وتقوى الله، وقرب العهد بنور النبوة، فطريقتهم هي الأسلم والأعلم والأحكم.

ثالثًا: حجية الدليل العقلي في تقرير بعض مسائل الاعتقاد اعتضادًا وتأييدًا، وعدم إهماله مع التوسط في ذلك.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «أنَّ أصول الدِّين الحق الذي أنزل الله به كتابه، وأرسل به رسوله، وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك: قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، التي بها يعلمون المطالب الإلهية، وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته، وصفاته، وصدق رسوله، والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية، بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية وإن كان لا يحتاج

(١) أصول السُّنة لأحمد بن حنبل (ص: ١٤)

إليها؛ فإنَّ كثيرًا من الأمور تعرف بالخبر الصادق، ومع هذا فالرسول بين الأدلة العقلية الدالة عليها؛ فجمع بين الطريقين: السمعي؛ والعقلي»[(١)].

رابعًا: ظهور استعمالهم للدليل العقلي في المناظرات والحجاج أكثر من غيرها، فأفسدوا كثيرًا من الشبه بالبراهين العقلية باليقينية، وقلبوا الأدلة العقلية في بعض الأحيان على مخالفيهم، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ عن الجهمية: «وهكذا أيضًا عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية، إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم، وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم، وأنَّ ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم»[(٢)].

واتضحت هذه المنهجية في كثير من مواقفهم، كمناظرة ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا للخوارج، ومناظرة الإمام عبد العزيز الكناني لبشر المريسي في مسألة خلق القرآن، ولعل هذا البحث مما يؤكد هذه المنهجية للسلف في استعمال الدليل العقلي.

خامسًا: امتناع التعارض بين الدليل العقلي والنقلي، فالدليل العقلي لا يقابل الدليل النقلي تقابل النقيضين، وعند توهم التعارض بينهما يقدم الدليل النقلي.

فإنَّ وجود التعارض بينهما يبطل قيام الحجة بالوحي وهذا ممتنع، قال

(١) معارج الوصول لابن تيمية، رسالة مودعة في مجموع الفتاوى (١٩/١٥٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٤/٢١٨).

ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد أقام الحجة على خلقه بكتابه ورسله ... فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، والعقل معارض للنقل، فأي حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول»(١).

وقد أولى شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ هذه القضية اهتمامًا بالغًا، وصنف فيها مصنفات نفيسة، وتتبع المقالات فيها ورد عليها، فكان مما قرره بهذا الشأن، قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ما تنازع فيه الناس، فوجدت ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر، والنبوات، والمعاد، وغير ذلك»(٢).

سادسًا: الأدلة العقلية تستند على الأدلة النقلية.

فمن يستقرأ النقل يجد أنه غني بالدلالات العقلية، فالأدلة إمَّا سمعية، أو عقلية، والعقلية قد تكون نقلية وقد لا تكون، ووصف الدليل بأنه عقلي لا يقتضي مدحًا ولا ذمًّا، كما أنَّ وصفه بالسمعي لا يقلل من رتبته ومنزلته، بل الدليل السمعي أكمل من العقلي؛ لتضمنه للدلالة ومقصد المتكلم ومراده.

وقد أخطأ المتكلمون عندما حصروا الأدلة النقلية بالسمعيات، وزعموا

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/٧٣٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١٤٧).

أنَّ الاستدلال بالدليل النقلي على الأمور العقلية من باب الدور[١].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأدلة الشرعية نوعان: عقلي وسمعي، فالعقلي ما دل الشرع عليه من المعقولات، والسمعي ما دل بمجرد الإخبار، وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أنَّ أئمَّة النظار معترفون باشتمال القرآن على الدلائل العقلية»[٢].

سابعًا: أنَّ الشرع جاء بمحارات العقول لا بمحالاتها.

فإنَّ الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، وما يستحيله العقل الصريح، بل بمحارات العقول التي تحار العقول في الوصول إليها، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته[٣].

ثامنًا: قواعد أهل السُّنة العقلية التي استدلوا بها قواعد استقرائية من الكتاب والسُّنة، فأهل السَّنة لا يضعون قاعدة إلَّا وقد استقرؤوا جميع النصوص الدالة عليها استقراءً كليًّا؛ وذلك بجمعها من الكتاب والسُّنة، وضم كلام السلف إليها، وشهود العقل الصريح عليها، فتبنى قواعدهم على ذلك، وليست كقواعد المتكلمين والفلاسفة التي يضعونها ابتداءً بالعقل المجرد ثم يخضعون النصوص الشرعية لها ويحاكمونها إليها، فما وافق أصولهم من

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد للعريفي (٤٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٣٧/٨).

(٣) انظر: حقيقة مذهب الاتحاديين لابن تيمية رسالة مودعة ضمن في مجموع الفتاوى (٣١٢/٢).

النصوص أخذوا به، وما خالفها ردوه بحجة ظنية الثبوت، أو ظنية الدلالة.

ومن الأمثلة على قواعد أهل السُّنة الاستقرائية: **قاعدة قياس الأولى** التي استقرأها السَّلف من نصوص الشرع.

المبحث الأوَّل:
مسالك الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ

إنَّ المتأمل في كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ يجد الاستدلالات العقلية حاضرة في كلامه، وقد ظهر ذلك في مؤلفاته، ومن أبرزها، كتاب الرد على الجهمية والزنادقة.

يقول ابن مفلح رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد صنف الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ورضي عنه كتابًا في الرد على الزنادقة والقدرية في متشابه القرآن وغيره، واحتج فيه بدلائل العقول»(١).

وما ذاك إلَّا لأهمية الدليل العقلي في إثبات مسائل الاعتقاد، والرد على المخالفين فيها، كيف وهو منهج ارتضاه القرآن الكريم واستعمله في محاجة الكفار والمشركين، فلا يستطيع أحد أن ينكر عمق تأثيره في تغيير قناعات المخاطبين على اختلافهم.

والملاحظ في استعمال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ للدليل العقلي العقدي، هو تنوع أسلوبه في استعماله، فتارة يظهر في محاكمات وأقيسة عقلية، وتارة يظهر في أسلوب الجدل والمناظرة، وتارة يبرز في جانب التحليل والاستنباط،

(١) الآداب لشرعية لابن مفلح (١/٢٠٧).

ولم يخل منهجه من استعمال ضرب الأمثلة لتقريب المعاني إلى العقول.

مسالك الإمام أحمد في الاستدلال العقلي العقدي:

تنوعت المسالك والمناهج العقلية التي استعملها الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ، وسأذكر أبرز ما استعمله من تلك المسالك، عبر ذكر المسلك وتعريفه، ثم تدعيمه بمثال من كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ:

أوَّلًا: السبر والتقسيم.

السبر في اللغة:

«السبر التجربة، وسبر الشيء سبرًا: حزره وخبره، واسبر لي ما عنده: أي: أعلمه، وسبر الجرح يسبره ويسبره سبرًا: نظر مقداره»(١).

والتقسيم في اللغة:

قسم الشيء بينهم: أي فرقه، والتقسيم جعل الشئ أقسامًا(٢).

ومعنى السبر والتقسيم في الاصطلاح: «أنَّ الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحدًا، واحدًا، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلَّا واحدًا يراه ويرضاه»(٣)، فهو من المسالك العقلية القائمة على أصلين:

(١) المحكم والمحيط الأعظم (٨/ ٤٨٦)

(٢) انظر: معجم الفروق اللغوية (ص: ١٢٩)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (٥٤٩١/٨)

(٣) البرهان للجويني (٣٥/٢).

الأوَّل: حصر أوصاف المحل، وهذا هو التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف؛ لإبطال الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر(١).

مثاله: استعمال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ له في الرد على الحلولية:

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على الحلولية: «ويقال للجهمي: إنَّ الله إذا كان معنا بعظمة نفسه، فقل له: هل يغفر الله لكم فيما بينه وبين خلقه؟ فإن قال: نعم. فقد زعم أنَّ الله بائن من خلقه دونه، وإن قال: لا، كفر»(٢).

قال شيخ الإسلام في تعليقه على كلام الإمام أحمد السابق: «ثم ذكر حجتين عقليتين على مباينته ... وذلك أنَّ من أثبت أنَّ شيئًا بين الله وبين خلقه فقد جعله مباينًا فإنَّ المباينة والبين من اشتقاق واحد وإذا كان شيء بين شيئين فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض وهذا الوسط من هذا وهو ما بينه وبين هذا وهو مباينه ومباين المباينين أولى أن يكون مباينًا»(٣).

والملاحظ في المثال الذي ذكره الإمام أحمد استعماله لمسلك السبر والتقسيم حيث حصر إجابة السؤال في أمرين، وهذا هو التقسيم، ثم اختبر هذه الإجابات ليصل إلى النتيجة، التي تتضمن إبطال قول المخالف في مسألة الحلول.

---

(١) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي ص (١٣٣).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٥٤).

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (١١٢/٥).

ثانيًا: قياس الأولى.

«وهو أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه»(١).

مثاله: استدلال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في إثبات الصفات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

قال: «نحن نقول: قد كان الله ولا شيء. ولكن إذا قلنا: إنَّ الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفاته؟! وضربنا لهم في ذلك مثلًا فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب(٢) وليف وسعف(٣) وخوص(٤) وجمَّار(٥)؟! واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها، فكذلك الله – وله المثل الأعلى – بجميع صفاته إله واحد»(٦).

وهذا المسلك العقلي في استدلال الإمام أحمد على قياس الأولى

(١) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص (٩٥).

(٢) والكَرَبُ: الكرناف، وهو أصل السعفة. انظر: كتاب العين للفراهيدي (٣٦٠/٥)، مادة (كرب).

(٣) السعف: جمع سعفة وهو غصن النخلة، وأكثر ما يقال له ذلك إذا يبس. انظر: المخصص لابن سيدة (٢١٢/٣).

(٤) خوص: الخوص: ورق النخل والمقل والنارجيل ونحوه. انظر: كتاب العين للفراهيدي (٢٨٥/٤).

(٥) الجمَّار: جمع جمرة وهو قلب النخلة. انظر: المرجع السابق (٢١١/٢).

(٦) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٤٠).

ظاهر، ذلك أنه بين إمكانية وصف الله ﷻ بعدة صفات دون أن يكون في ذلك أي إلزام بشبهة تعدد الآلهة، وضرب لذلك مثلًا من المخلوقات، وهي النخلة المكونة من جذع وليف وسعف وخوص وجمَّار؛ حيث أمكن تسميها بالنخلة مع تعدد صفاتها، ولم يلزم من تعدد الصفات تعدد النخل بل هي نخلة واحدة.

وقياس الأولى في حق الله أنه يمكن وصف الله بعدة صفات دون الحاجة إلى القول بتعدد الآلهة؛ لأنَّ تعدد الصفات لا يستلزم معه تعدد الموصوف.

ثالثًا: المتماثلان يجوز ويجب لأحدهما ما يجوز للآخر.

وهذا المسلك العقلي يستخدم عند إثبات قضيتين متشابهتين، حيث يلزم من إثبات إحداهما أن تثبت الأخرى على جهة أنها متماثلة، «فإنَّ الحقيقتين إذا تماثلتا: جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها»[(١)].

مثاله: قد تقرر في كلام الإمام أحمد في مسألة إثبات أن القرآن كلام الله ﷻ غير مخلوق، وذلك فيما جاء في جوابه على من ناظره فقال: ما تقول في القرآن؟ قال الإمام أحمد رحمه الله: ما تقول في علم الله؟»[(٢)].

وهذه طريقة استعملها السلف كثيرًا في الرد على من المعطلة، فكانوا

(١) الرسالة التدمرية لابن تيمية ضمن مودعة في مجموع الفتاوى (٣/٨٧).

(٢) الإبانة لابن بطة (٦/٢٤٩).

يستدلون بعلم الله على كلام الله، فما يقال في صفة العلم يجب أن يقال في صفة الكلام، ولا موجب للتفريق بين المتماثلات.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنَّ هذا مثل هذا يجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء»(١).

وبهذا المسلك تثبت بعض صفات الله عَزَّ وَجَلَّ التي أوَّل معناها بعض المخالفين على اختلاف درجاتهم، **فالقول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، والقول في الصفات كالقول في الذات**، يجب إثباتها على الوجه الذي يليق بجلاله وعظمته دون البحث عن كنهها.

رابعًا: ضرب الأمثال.

وضرب المثل مسلك عقلي يعتمد على إيجاد أصل وفرع وشبه بينهما؛ لتقرير نتيجة وحكم يتخلص من هذا المثل، وهذا مما يسميه العلماء بالقياس، وقد نص شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ على أنَّ «القياس هو ضرب المثل، وأصله – والله أعلم – تقديره، فضرب المثل للشيء تقديره له، كما أنَّ القياس أصله تقدير الشيء بالشيء»(٢).

ومثال هذا المسلك قد قرره الإمام أحمد حين: ضرب للإيمان مثلًا كالشجرة، فقال: «مثل الإيمان كشجرة، فأصلها الشهادة، وساقها وورقها

(١) الرد على المنطقيين لابن تيمية ص (٣٧١).

(٢) تفسير شيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى (١٤/٥٥).

كذا، وثمرها الورع، ولا خير في شجرة لا ثمر لها، ولا خير في إنسان لا ورع له»[(١)].

فجعل رَحِمَهُ اللَّهُ الإيمان كالشجرة، والشجرة غير معتبرة إذا فقدت أصلها وساقها وورقها، وكذلك الإيمان غير معتبر ولا خير فيه إذا لم يكن مشتملًا على أصله وهو الشهادة، وعلى ساقها وورقها وهي ما ذكره، وعلى ثمرها وهو ما ينتج عن اجتماع الأصل والساق والورق، الذي جعله الورع.

ووجه المشابهة الذي ذكره، فيه رد على من اعتبر الإيمان بلا عمل، حيث لا يصح أن يطلق على الإيمان إيمان، وهو غير مشتمل على الأصل والفروع والثمر.

خامسًا: بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

وهذا يعني امتناع الانفكاك عن الشيء وعدم المفارقة عنه، فيكون الأول (اللازم)، ناشئًا عنه الثاني (الملزوم) وحاصلًا منه[(٢)].

مثاله: احتجاج الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على الحلولية:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقلنا للجهمية حين زعموا أنَّ الله في كل مكان لا يخلو منه مكان، فقلنا: أخبرونا عن قول الله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] لم يتجلى للجبل إن كان فيه بزعمهم؟! فلو كان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلى لشيء هو فيه، ولكن الله جَلَّ جَلَالُهُ على

(١) السُّنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/٣١٦).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (١٩٠)، الكليات للكفوي (٧٩٦).

العرش، وتجلى لشيء لم يكن فيه، ورأى الجبل شيئًا لم يكن رآه قبل ذلك»[(١)].

ومثال آخر، قوله: «وقلنا للجهمية: لو أنَّ رجلًا حلف بالله الذي لا إله إلَّا هو كاذبًا كان لا يحنث؛ لأنه حلف بشيء مخلوق، ولم يحلف بالخالق»[(٢)].

فالإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أنَّ الحالف لا يحنث إذا حلف بمخلوق، فاستعمل معهم بطلان لازم قولهم ليبطل القول، فلو حل الله وَجَلَّ في مخلوق لأصبح مخلوقًا – سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عما يقولون – لذا لا يحنث الحالف به.

ويمكن ملاحظة أنَّ بعض المخالفين حين يلتزم شيئًا مخالفًا لنصوص الشريعة، وتكون دلالته باطلة في أصل المسألة، فإن الملزوم يكون باطلًا تبعًا لذلك، ولهذا حين سلم لهم على سبيل التنزل باللازم الأول كان ما يلزم منه، وهو أنَّ الله في كل مكان لا يخلو منه مكان باطلًا؛ لأنه مخالف لنصوص الشريعة التي تنص على تجليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لأحد الأمكنة، كما في الدليل الذي ذكره الإمام أحمد في هذا المسلك.

سادسًا: أنَّ الاشتراك في المعاني الكلية لا يوجب التماثل في الاختصاصات الوجودية.

ومعنى ذلك: «أنَّ معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور، هو

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٧٠).

(٢) المرجع السابق ص (٤٢).

تشابهها من ذلك الوجه، وأنَّ ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أنَّ الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله»[(١)]، وهو معنى القدر المشترك بين الأشياء.

ومثاله: ما جاء في الرد على الجهمية والزنادقة: «قال أحمد: وقلنا: هو شيء، فقالوا: هو شيء لا كالأشياء، فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل، أنه لا شيء، فعند ذلك، تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون من العلانية»[(٢)].

والملاحظ في المثال الذي ذكره الإمام أحمد أنه اعتمد على إثبات القدر المشترك بين الخالق وبعض المخلوقات، وأنه لا يلزم من وجود هذا القدر حصول الشبه بينهما من كل وجه، بل نثبت له ما أثبته الشرع من غير تمثيل ولا تكييف.

فموجب قولهم إنه شيء لا كالأشياء: أنه لا شيء، ولا يكون إلَّا معدومًا، وهذا معلوم عند أهل العقل، لأنَّ من لا يعرف بصفة تميزه عن غيره لم يكن معلومًا فلا يصح أن يكون معبودًا، كما يمتنع أن لا يكون بينه وبين شيء من الموجودات قدر مشترك بوجه من الوجوه[(٣)].

---

(١) التدمرية لابن تيمية ص (١٢٨).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (٩٩).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (١/ ٣١٦).

سابعًا: استحالة ارتفاع النقيضين واجتماعهما.

من المقدمات العقلية البدهية المتفق عليها أنَّ النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، ولا واسطة بينهما، فمتى ارتفع أحدهما وقع الآخر وجوبًا[(١)].

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبكم ... فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى»[(٢)].

ومن الأمثلة على هذه القاعدة من كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ هو قوله: «حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟»[(٣)].

ثامنًا: الصفة تابعة للذات في أحكامها ومقتضياتها.

ويعبر عنه أيضًا بتعبير آخر، وهو: أنَّ الصفة إذا قامت بمحل، عاد حكمها على ذلك المحل.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا أصل مطرد لأهل السُّنة: أنَّ الصفة إذا قامت بمحل، عاد حكمها على ذلك المحل، ولم يتصف بتلك الصفة غير

(١) انظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي (٢٦٧/١).

(٢) التدمرية لابن تيمية ص (١٥١).

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٥٦).

ذلك المحل»[١].

مثاله ما جاء في الرد على الجهمية والزنادقة في قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «فقالت الجهمية: لما وصفنا الله بهذه الصفات: إن زعمتم أنَّ الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أنَّ الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته. قلنا: لا نقول: إنَّ الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر، فقالوا: لا تكونوا موحدين أبدًا حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء، فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا: إنَّ الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفاته؟!»[٢].

فالصفات تابعة للذات، متعلقة بها، ملازمة لها، تأخذ حكمها ومقتضياتها، وليست منفصلة عنها حتى يقال بتعدد الذات لتعدد الصفات كما يتوهمون.

تاسعًا: إلحاق الفرع بأصله والنظير بنظيره.

وبتعبير آخر على الشق الثاني من القاعدة: **الجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات.**

ذلك «أنَّ حكم الشيء حكم مثله، وحكم النظير حكم نظيره، فتجد الأحكام مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار

(١) درء تعارض العرض والنقل لابن تيمية (٥٨/١٠).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (٢١).

الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم تسوية أحدهما بالآخر»[(١)].

ومثاله ما جاء في قوله: «ما تقول في القرآن؟ قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما تقول في علم الله؟ فسكت، فقلت: القرآن من علم الله ومن زعم أنَّ علم الله مخلوق فقد كفر بالله»[(٢)].

فلا موجب للتفريق بين كلام الله وبين علم الله، فكلها صفات لله مترادفة في دلالتها على الذات.

عاشرًا: الاستدلال بالمتفق على المختلف فيه.

وهو قياس ما اختلف فيه على ما اتفق عليه، بجعل ما اتفق عليه أصلًا يثبت به حكم ما اختلف فيه، وهو الفرع[(٣)].

وينبغي التنبيه على أنَّ السلف لا يقيسون المختلف فيه على المتفق عليه لمجرد الاتفاق، بل لا بد من أن تكون المقدمة المتفق عليها صحيحة[(٤)].

مثاله: جاء في الإبانة لابن بطة رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أبو عبد الله: وقال لي عبد الرحمن: « كان الله ولا قرآن؟ فقلت له مجيبًا: كان الله ولا علم؟ فالعلم من الله وله، وعلم الله منه والعلم غير مخلوق، فمن قال: إنه مخلوق، فقد كفر

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (١/١٤٩).

(٢) الإبانة لابن بطة (٦/٢٤٩).

(٣) انظر: البرهان للجويني (٢/٢١)، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة لأحمد العبد اللطيف ص (١٨٧).

(٤) انظر: منهج أمام الحرمين ص (١٩٤).

بالله، وزعم أنَّ الله مخلوق، فهذا الكفر البين الصراح»[(١)].

فحاجهم الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ بأصل متفق عليه، وهو وجود علم الله عَزَّ وَجَلَّ على إثبات وجود القرآن ملازمًا للعلم، غير مخلوق مثله.

(١) الإبانة لابن بطة (٦/٣٤).

المبحث الثاني:
منهجية الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ

من خلال النظر والاستقراء والتأمل في منهج الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ اتضح لي أنَّ منهجيته في استعمال الدليل العقلي في مسائل الاعتقاد منضبطة بعدة ضوابط، ألخص ما ظهر لي منها بالآتي:

❖ ضوابط الاستدلال العقلي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

أوَّلًا: النص هو الأصل في الاستدلال، وهو المقدم على العقل.

فالملاحظ من تقريرات الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ إعماله لنصوص الشرع في الاستدلال ابتداءً، فهو المقدم لديه، إذ هو الحجة وهو الأصل وما عداه تبع، فتقديسه للنص الشرعي وتمسكه به وحثه على ذلك، أكبر دليل على ذلك، فكل تقريراته في أبواب الاعتقاد يعتمد فيها الدليل الشرعي ابتداءً، ويؤكد على ضرورة التمسك بالكتاب والسُّنة، كما نجده في مناظراته وجداله مع المبتدعة يطالبهم أوَّلًا بالدليل الشرعي وذلك متواتر عنه، من ذلك قوله الذي كرره للمعتصم: «يا أمير المؤمنين أعطوني شيئًا من كتاب الله، أو سُنَّة رسوله أقول به»[(١)].

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (١١/٢٤٤).

ويوضح ذلك ما ذكره عنه عبد الوهاب الوراق رَحِمَهُ اللَّهُ، قال: «ما رأيت مثل أحمد بن حنبل، قالوا له: وإيش الذي بان لك من علمه وفضله على سائر من رأيت، قال: رجل سئل عن ستين ألف مسألة، فأجاب فيها بأن قال أخبرنا وحدثنا»(١)؛ لذلك عرفت المذهب الحنبلي بأشد المذاهب تمسكًا بالحديث والأثر.

ومن ذلك أيضًا ما جاء عن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، قال: «سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ: «**إنَّ الله ينزل إلى السماء الدنيا**»(٢)، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها ونصدق بها، ولا نرد شيئًا منها إذا كانت أسانيد صحاح، ولا نرد على رسول الله ﷺ قوله، ونعلم أنَّ ما جاء به الرسول حق. حتى قلت لأبي عبد الله: ينزل الله إلى السماء الدنيا، قال: قلت: نزوله بعلمه أم بماذا؟ فقال لي: اسكت عن هذا، ما لك ولهذا، امض الحديث على ما روي، بلا كيف، أو لا حد، بما جاءت به الآثار، وبما جاء به الكتاب، قال الله: ﴿**فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ**﴾ [سورة النحل: ٧٤] ينزل كيف يشاء؛ بعلمه وقدرته، أحاط بكل شيء علمًا، لا

(١) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/٢١٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التهجد – باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل الحديث رقم (١١٤٥) (٢/٥٣)]، وأخرجه مسلم في صحيحه [كتاب صلاة المسافرين وقصرها – باب الترغيب في الذكر والدعاء آخر الليل والإجابة فيه الحديث رقم (٧٥٨) (١/٥٢١)] عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب»[١].

وفي مناظرته لابن أبي دؤاد، عندما كان يقول لهم: «أعطوني شيئًا من كتاب الله، أو سُنَّة رسول الله ﷺ حتى أقول به، فيقول أحمد بن أبي دواد: أنت لا تقول إلَّا ما في الكتاب أو السُّنة؟ فقلت له: تأولت تأويلًا، فأنت أعلم، وما تأولت ما يحبس عليه، ولا يقيد عليه، ثم قال حنبل: قال أبو عبد الله: لقد احتجوا علي بشيء ما يقوى قلبي، ولا ينطلق لساني أن أحكيه، أنكروا الآثار، وما ظننتهم على هذا حتى سمعته»[٢].

حتى إنَّ استدلالاته العقلية التي اعتمد عليها في مناقشة المعارض، إنما كانت موافقة لما تقرر في الكتاب والسُّنة من اعتقاد، بل لا تكاد تجد مسلكًا من مسالكه العقلية التي استدل بها إلَّا وفي النصوص الشرعية ما يعضد ذلك المسلك، ذلك أنَّ نصوص الوحي قد اشتملت على دلائل العقل أيضًا، يوضح ذلك الضابط الآتي وهو:

ثانيًا: استنباطه الأدلة العقلية من الأدلة النقلية، فإنَّ العقل الصريح يوافق النقل الصحيح.

وكما تقرر سابقًا أنَّ الأدلة العقلية قد تكون أدلة نقلية، فقد اعتمد الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ كثيرًا على استنباط الأدلة العقلية من القرآن والسُّنة، من ذلك ما جاء في كتاب الرد على الجهمية والزنادقة بعد أن ساق الأدلة على

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة للالكائي (٥٠٢/٣).
(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٤٧/١١).

علو الله ﷻ، قال: «فهذا خبر الله؛ أخبرنا أنه في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل منه مذمومًا، يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [سورة النساء:١٤٥]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة فصلت:٢٩]»[(١)].

وفي استدلال الإمام أحمد رحمه الله في رده على الجهمية بالتفريق بين أنواع المضاف إلى الله ﷻ على كون القرآن غير مخلوق، فقال: «وأمَّا قول الله: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [سورة النساء:١٧١]، يقول: من أمره كان الروح فيه، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [سورة الجاثية:١٣]، يقول من أمره، وتفسير روح الله إنما معناها أنها روح بكلمة الله خلقها الله، كما يقال: عبد الله وسماء الله وأرض الله»[(٢)].

فالمضاف إلى الله ﷻ نوعان:

الأوَّل: إن كان المضاف إلى الله ﷻ صفات لا تقوم بنفسها، كالعلم والقدرة والكلام وغيرها، فهو من باب إضافة صفة إلى موصوف.

والثاني: إضافة أعيان منفصلة، كبيت الله وناقة الله وعبد الله، وهي إضافة المخلوق إلى خالقه.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وكذلك ما كان منه، إن كان عينًا قائمة،

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٤٧).

(٢) المرجع السابق (١٢٦).

أو صفة قائمة بغيرها، كما في السموات والأرض والنعم، والروح الذي أرسله إلى مريم، وقال: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾﴾ [سورة مريم:١٩] كان مخلوقًا، وإن كان صفة لا تقوم بنفسها ولا يتصف بها المخلوق كالقرآن لم يكن مخلوقًا، فإنَّ ذلك قائم بالله، وما يقوم بالله لا يكون مخلوقًا»(١).

ثالثًا: موافقة استدلالاته لأصول اعتقاد السلف.

مما ضبط به الإمام أحمد دلائله العقلية أنه اعتمد منهجية موفقة من خلال اطراد استدلالاته مع أصول الاعتقاد عند السلف، فلا تجد في استدلالاته العقلية ذلك النفس العقلي الكلامي، المخالف لأصول الاعتقاد، بل كل استدلالاته موافقة لما دلت عليه نصوص الاعتقاد من أصول عقدية عند السلف، ولقد كانت أصول الاعتقاد لديهم على اختلاف أزمانهم وأمصارهم كأنها تخرج من مشكاة واحدة، ذلك «أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطرًا من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافًا، ولا تفرقًا في شيء ما وإن قَلَّ، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (٤/٧١).

واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»[(١)].

رابعًا: التقيد بالاستعمال الصحيح للغة العرب.

فقد تميزت استدلالات الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ بتعضيد قوله بلغة العرب التي نزل بها القرآن، وهي عمدة في احتجاجاته ومناظراته وكثيرًا ما يستشهد بها.

من ذلك ما يرويه ابنه أبو الفضل في مناظرته مع إسحاق: «أليس قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزخرف:٣]، أفيكون مجعولًا إلَّا مخلوقًا؟ قال أبي: فقلت: فقد قال الله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۝٥﴾ [سورة الفيل:٥]، أفخلقهم؟!»[(٢)].

ومن الأوجه اللغوية التي استدل بها الإمام أحمد هو استعماله للمشترك اللفظي، وأنه لا يلزم من الاشتراك اللفظي بين شيئين اشتراكهما من كل وجه، والمشترك اللفظي: هو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه[(٣)].

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمما يسأل عنه يقال له: تجد في كتاب الله آية تخبر عن القرآن أنه مخلوق؟ فلا يجد، فيقال له: فتجده في سُنَّة رسول الله ﷺ أنه قال: إنَّ القرآن مخلوق. فلا يجد. فيقال له: فمن أين قلت؟ فيقول من قول الله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزخرف:٣]، وزعم أنَّ: جعل، بمعنى: خلق، فكل مجعول هو مخلوق، فادعى كلمة من الكلام

(١) ذكره الأصبهاني الملقب بقوام السنة في كتابه الحجة في بيان المحجة (٢/٢٣٩).

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (١١/٢٤٦).

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٩).

المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد في تنزليه، ويبتغي الفتنة في تأويلها، وذلك أنَّ: جعل، في القرآن من المخلوقين على وجهين على معنى التسمية، وعلى معنى فعل من أفعاله»(١).

فلفظ جعل من المشترك اللفظي الذي تتعدد معانيه بحسب وضعه، فيأتي في القرآن بمعنى خلق، ويأتي بمعنى صير.

خامسًا: استعماله الدليل العقلي في إبطال دعاوى المبتدعة والرد عليهم.

وهذا الأمر واضح في كلامه، فكل ما مر من أمثلة وما سيمر معنا كذلك نجد أنَّ الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ استعمل فيه الدليل العقلي في رده ونقضه لأقوال المبتدعة، لا تأسيسًا لمذهب أهل السُّنة في أبواب الاعتقاد.

وسبب ذلك أنَّ السلف لديهم التسليم للنصوص الشرعية وتعظيم الآثار، فيقررون أصولهم بمجرد النص، الذي تعتبر دلالته أقوى من أي دلالة أخرى، بما فيها العقل.

أمَّا أهل البدع فالدليل العقلي محور اهتمامهم وموضع تقديسهم، فاحتاج السلف إلى نقض أقوالهم بالدلائل العقلية الصحيحة.

سادسًا: تميزت منهجيته العقلية بالإيجاز في اللفظ والسهولة في العبارة.

كان الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مع دقة عباراته وقوة استدلالاته يتميز كلامه

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص (١٠١).

بسهولة الفهم لكل أحد، والبعد عن التعقيد والتطويل، فيطرح الدليل العقلي بإيجاز ووضوح، من ذلك قوله لمن ناظره في القرآن: «ما تقول في القرآن؟ قال: ما تقول في علم الله؟ فسكت، فقلت: القرآن من علم الله ومن زعم أنَّ علم الله مخلوق فقد كفر بالله»(١).

سابعًا: العقل لا مجال له في الغيبيات.

التزم السلف ومنهم الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ عدم استعمال الغيب في مسائل الغيبيات، إذ لا مجال للعقل فيها، كما في قوله عن السُّنة: «ولا تدرك بالعقول»(٢)، فالغيبيات لا تعرف إلَّا بالخبر الصادق.

فالعقل مهما بلغ قوة وذكاء لن يحيط بأمور الغيب، فعليه التسليم والانقياد، يقول الإمام أحمد عن الغيبيات: «لا يقال لم؟ ولا كيف؟ إنما هو التصديق والإيمان بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كفي ذلك، وأحكم له، فعليه الإيمان به والتسليم، مثل حديث الصادق المصدوق، ومثل ما كان مثله في القدر ومثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع وإنما عليه الإيمان به لا يرد منها حرفًا واحدًا»(٣).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (٢/٢٩٠).
(٢) أصول السُّنة لأحمد بن حنبل (ص: ١٤).
(٣) المرجع السابق (ص: ١٧).

المبحث الثالث:

مجالات الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رحمه الله

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوَّل: الاستدلال على مسائل التوحيد

المطلب الثاني: الاستدلال على مسائل الإيمان

المطلب الثالث: الاستدلال على مسائل القدر

المطلب الرَّابع: الاستدلال على مسألة تحريم الخروج على الولاة

المطلب الأوَّل:
الاستدلال على مسائل التوحيد

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مسائل توحيد الربوبية.

إثبات الوجود:

اعتقاد أهل السُّنة والجماعة في وجود الله ﷻ يتضمن أنَّ الله ﷻ بائن من خلقه غير مماس لهم، مستو على عرشه، ووجوده ﷻ يختلف عن وجود المخلوقين، وهو مع خلقه بعلمه وإحاطته.

وقد ذكر ابن بطة رحمه الله أنَّ أهل الحديث أجمعوا على «أنَّ الله على عرشه بائن من خلقه، وعلمه محيط بالأشياء»[(١)(٢)].

وقد قرر الإمام أحمد رحمه الله هذا الاعتقاد بالدليل العقلي في كتاب (الرد على الجهمية والزنادقة) فقال: «وإذا أردت أن تعلم أنَّ الجهمي كاذب على الله حين زعم أنَّ الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل:

---

(١) الإبانة لابن بطة (٢/٥٥٧).

(٢) وممن نقل الإجماع على ذلك: الذهبي في العلو (١٨٨)، وابن القيم في اجتماع الجيوش ص (٢٣٣).

أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال، لا بد له من واحد منها، إن زعم أنَّ الله خلق الخلق في نفسه كفر، حين زعم أنَّ الجن والإنس والشياطين في نفسه. إن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفرًا أيضًا، حين زعم أنه دخل في كل مكان وحشٍّ قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه، ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السُّنة»[(١)].

وقد استعمل الإمام أحمد في التقرير السابق عدة أدلة عقلية، منها:

١- السبر والتقسيم:

فيلاحظ أنه أراد أن يبين بطلان زعمهم أنَّ الله في كل مكان عن طريق سؤالهم عن محل خلقه للأشياء، هل خلقها داخل في نفسه أو خارج منها؟ أو خلقها خارج نفسه ثم دخل فيها؟ فلا يخرج الأمر عن هذه الثلاث، ثم بعد أن سبر تلك الاحتمالات اختبر صحتها وما تؤول إليه، ثم أبطل احتمالين وصوب الثالث، وهو أنه خلقها خارجا عنه ولم يدخل فيها، وهو ما يقتضي كمال وجوده وعدم اختلاطه بالخلق.

قال شيخ الإسلام معلقًا على كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «فقد بين الإمام أحمد، ما هو معلوم بالعقل الصريح، والفطرة البديهية؛ من أنه لا بد أن يكون خلق الخلق داخلًا في نفسه، أو خارجًا من نفسه، فالحصر في

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٥٦).

هذين القسمين معلوم بالبديهة، مستقر في الفطرة، إذ كونه خلقه لا داخلًا ولا خارجًا معلوم نفيه، مستقر في الفطرة عدمه، لا يخطر بالبال، مع سلامة الفطرة وصحتها»[(١)].

٢- الاستدلال باستحالة ارتفاع النقيضين واجتماعهما (السلب والإيجاب).

ذلك أنَّ من المتقرر عند العقلاء أنه يستحيل أن يجتمع الشيء ونقيضه في محل واحد، ويستحيل أن يرتفعا جميعًا عنه، فوجود أحدهما يستلزم انتفاء الآخر، والعكس صحيح.

ويؤخذ هذا من قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟».

قال شيخ الإسلام معلقًا على هذا الاستدلال للإمام أحمد: «فأراد الجهمي أن يستعمل ذلك فيما علمنا انتفاءه بفطرة عقولنا، وادعى خلو الموصوف عن النقيضين في المعنى جميعًا، اللذين هما ضدان في النفي، كما هما ضدان في الإثبات ... ومما يبين ذلك أنَّ خلوه عن هاتين الصفتين، لو كان كما ادعاه الجهمي لكان معلومًا عنده بالعقل، إذ العقل هو الذي دل عنده على هذا السلب»[(٢)].

وقال في موضع آخر: «وهذه الحجة التي ذكرها الإمام أحمد مبناها

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (١/٤١).
(٢) المرجع السابق (١/١٠١).

على أنه لا يخلو عن المباينة للخلق والمحايثة لهم، وهذا كما أنه معلوم بالفطرة العقلية الضرورية كما تقدَّم فإنَّ الجهمية كثيرًا ما يضطرون إلى تسليم ذلك؛ ولأنَّ الخروج عن هذين القسمين مما تنكره قلوبهم بفطرتهم ومما ينكره الناس عليهم»(١).

٣- قياس الأولى.

ومعناه في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: أنَّ الخالق أولى من المخلوق بالكمال في النفي والإثبات، فكل وصف للكمال يثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه وأمكن اتصاف الخالق به فهو أحق به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالله عَزَّ وَجَلَّ أولى بالتنزه عنه(٢).

ويؤخذ هذا التقرير من قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «كان هذا كفرًا أيضًا حين زعم أنه دخل في كل مكان وحشٍّ قذر رديء»، فإذا تنزه المخلوق عن مقاربة الأماكن القذرة الرديئة، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أولى بالتنزه عنها.

ومما رد فيه الإمام أحمد على الحلولية: أنَّ **بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم**: وهو استدلال عقلي يستند على أنه يلزم من كلامهم في عموم معنى الوجود لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وأنه حال في كل مكان: أن يضيء المكان الذي دخل فيه، فلما لم يكن نور في البيت المظلم لزم يقينًا بطلان قولهم بالحلول، ولهذا قال: «وقلنا للجهم: فالله نور؟ فقال: هو نور كله. فقلنا: فالله قال:

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (١/١١٥).
(٢) انظر: الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص (٣٣٦).

﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [سورة الزمر:٦٩] فقد أخبر الله ﷻ أنَّ له نورًا. قلنا: أخبرونا حين زعمتم أنَّ الله في كل مكان وهو نور، فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه، إن زعمتم أنَّ الله في كل مكان؟! وما بال السراج إن أدخل البيت يضيء؟! فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله تعالى. فرحم الله من عقل عن الله ورجع عن القول الذي يخالف الكتاب والسُّنة، وقال بقول العلماء، وهو قول المهاجرين والأنصار، وترك دين الشيطان، ودين جهم وشيعته»(١).

وكثيرًا ما يستعمل السلف في معرض الرد على أهل البدع بيان لوازم مذهبهم الباطلة؛ للدلالة على بطلان القول وإن لم يكن قولًا لهم، ولكنها من أساليب الحجاج العقلي المعتبرة.

المسألة الثانية: مسائل توحيد الألوهية.

التوكل والأخذ بالأسباب:

التوكل هو صدق اعتماد القلب على الله مع بذل الأسباب الصحيحة والمشروعة كما قرره علماء أهل السُّنة.

وكان الإمام أحمد يرغب بالعمل والتكسب أخذًا بالأسباب، وأنَّ ذلك لا ينافي عن التوكل، وذلك حين سئل عن قوم يتركون العمل توكلًا على الله ﷻ.

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «سألت أبي عن قوم يقولون: نتكل

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٧١)

على الله ولا نكتسب؟ قال أبي: ينبغي للناس كلهم أن يتوكلوا على الله ولكن يعودون على أنفسهم بالكسب، قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [سورة الجمعة:٩]، فهذا قد علم أنهم يكتسبون ويعلمون»(١).

وقد قرر الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ هذه المسألة بالدليل العقلي في هذه القصة: «عن الحسين الرازي قال: شهدت أحمد بن حنبل وجاءه رجل من أهل خراسان فقال له: يا أبا عبد الله معي درهم أحج بهذا الدرهم؟ فقال له أحمد: اذهب إلى باب الكرخ فاشتر بهذا الدرهم حبًّا، واحمل على رأسك حتى يصير عندك ثلاثمائة درهم فحج. قال يا أبا عبد الله أما ترى مكاسب الناس؟ قال أحمد لا تنظر إلى هذا، فإنه من رغب في هذا يريد أن يفسد على الناس معايشهم، قال يا أبا عبد الله: أنا متوكل. قال: فتدخل البادية وحدك أو مع الناس؟ قال: لا، مع الناس، قال: كذبت إذًا، لست بمتوكل، فادخل وحدك وإلَّا فأنت متوكل على جراب الناس»(٢).

فالإمام أحمد في محاورته للسائل احتج عليه ببذل السبب، وهو دخوله للبادية والمفازة مع الناس، وذلك لإثبات عدم صحة معنى التوكل الذي ذهب إليه السائل في عدم اتخاذ الأسباب، وهو الزاد من أجل الذهاب إلى الحج، حيث احتج عليه بفعل يؤمن به ويأخذ له الأسباب على حقيقتها،

(١) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله (ص: ٤٤٨)

(٢) الحث على التجارة والصناعة لأبي بكر الخلال ص (١٤٢).

وهو الدخول في البادية مع الناس لإثبات شيء يظن أنه اتخذ له السبب، ويبين له أهمية اتخاذ الأسباب؛ لأنَّ ترك الأسباب المشروعة قدح في العقل، فتركها مما هو ممتنع عقلًا.

المسألة الثالثة: مسائل توحيد الأسماء والصفات.

١- إثبات العلم.

العلم من الصفات الثبوتية الذاتية التي لا تنفك عن ذاته أبدًا، فالله ﷻ يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وهو عالم بجميع المخلوقات، محيط بجميع الموجودات، من غير أن يقتضي ذلك مماسة أو مخالطة لهم.

نقل الآجري رحمه الله الإجماع في إثبات صفة العلم لله ﷻ فقال: «فعلمه ﷻ محيط بجميع خلقه، وهو على عرشه، وهذا قول المسلمين»[(١)(٢)].

وصفة العلم من الصفات العقلية التي يمكن أن تثبت عن طريق العقل، وقد استدل الإمام أحمد عليها بالدليل العقلي فقال: «لو أنَّ رجلًا بنى دارًا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج. كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار

(١) الشريعة للآجري (١٠٧٦/٣).

(٢) وممن نقل الإجماع على ذلك: ذكره ابن القيم عن المزي في اجتماع الجيوش ص (١٦٦)، وابن بطة في الإبانة (٥٥٨/١)، والأصفهاني في الحجة (٢٣١/١)، وابن عبد البر في التمهيد (١٣٩/٧).

فالله ﷻ – وله المثل الأعلى – قد أحاط بجميع ما خلق وعلم كيف هو؟ وما هو؟ من غير أن يكون في شيء مما خلق»[(١)].

ففي هذا الاستدلال أثبت الإمام أحمد صفة العلم لله ﷻ من طريقين:

الأوَّل: الاستدلال بالخلق على العلم.

فيستحيل أن يخلق من لا يعلم، فالعلم من لوازم الخلق، والخالق أعلم بمن خلق من غيره، كما قال ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [سورة الملك: ١٤].

الثاني: قياس الأولى.

فإن كان المخلوق قد يحيط بما صنعه من غير أن يكون داخلًا فيه أو ملامسًا له، فالخالق أولى بذلك مع كمال علمه وقدرته.

قال شيخ الإسلام معلقًا على استدلال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا أيضًا قياس عقلي من قياس الأولى قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أنَّ العبد إذا فعل مصنوعًا كدار بناها فإنه يعلم مقدارها وعدد بيوتها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وإن لم يكن فيه محايثًا لها، وهذا من أبين الأدلة العقلية، وهذان القياسان: أحدهما: لإحاطته بخلقه، إذ الخلق جميعًا في قبضته وهو محيط بهم ببصره، الثاني: لعلمه بهم؛ لأنه هو الخالق كما

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٤٩).

قال ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [سورة الملك: ١٤]»[(١)].

الثالث: سبر وتقسيم.

ويتضح ذلك بالدليل من قوله: «إذا أردت أن تعلم الجهمي لا يقر بعلم الله فقل له: الله يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [سورة البقرة:٢٥٥]، وقال: ﴿لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [سورة النساء:١٦٦]، وقال: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [سورة هود:١٤]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [سورة فصلت:٤٧]، فيقال له: تقر بعلم الله هذا الذي أوقفك عليه بالأعلام والدلالات أم لا؟ ... فإن قال: ليس له علم، كفر، وإن قال: لله علم محدث كفر، حين زعم أنَّ الله قد كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علمًا فعلم. فإن قال: لله علم وليس مخلوقًا ولا محدثًا، رجع عن قوله كله، وقال بقول أهل السُّنة»[(٢)].

وإعمال دليل السبر والتقسيم هنا ظاهر، ذلك أنه جعل العلم بمعنى الآية منقسمًا إلى من يقر بذلك أو يدفعه ولا ثالث لهما، وكلا القولين ناقض لدلالة منع وصف الله ﷻ بالعلم على جهة الكمال.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٥٤٧/٢).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٥٧).

٢- إثبات صفة الكلام لله ﷻ.

أثبت أهل السُّنة والجماعة صفة الكلام لله ﷻ صفة قائمة بذاته، وأنه حروف وأصوات ومعاني، وأنه ﷻ يتكلم متى شاء كيف شاء، والكلام صفة اختيارية قديمة النوع حادثة الأفراد، والقرآن كلام الله ﷻ غير مخلوق، تكلم به حقيقة بحرف وصوت.

قال الإمام السجزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قول السلف من أهل الحديث والسُّنة. وهو أنَّ كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود وأنه ﷻ يتكلم إذا شاء بما شاء، وأن كلامه يسمع ويتلى وأنه بحرف وصوت»[(١)(٢)].

وقد استدل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على الكلام بدلائل عقلية متعددة جلها في باب الرد والحجاج على أهل البدع، وهي من الصفات التي اهتم بها الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ لوقوع فتنة القول بخلق القرآن في زمنه، ومن تلك الأدلة:

ما جاء في رواية أحمد بن الحسن الترمذي، قال: «سألت أحمد فقلت: يا أبا عبد الله، قد وقع من أمر القرآن ما قد وقع، فإن سئلت عنه، ماذا أقول؟ فقال لي: ألست مخلوقًا؟ قلت: نعم. فقال: أليس كل شيء منك مخلوقًا؟ قلت: نعم. قال: فكلامك أليس هو منك، وهو مخلوق؟ قلت: نعم. قال: فكلام الله ﷻ أليس هو منه؟ قلت: نعم. قال: فيكون من الله شيء

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (٢١).

(٢) ممن نقل الإجماع على ذلك ابن أبي عاصم في السُّنة (١٠٢٧/٢)، والآجري في الشريعة (١٠٧٠/٣)، وابن بطة في الإبانة (١٠٣).

مخلوق؟!»[(١)].

اعتمد الإمام أحمد في المقطع السابق على عدة دلائل عقلية، منها:

- **أنَّ الصفة تابعة للذات في أحكامها ومقتضياتها**، فالكلام صفة للمتكلم والصفة لا تقوم بنفسها، إنما لا بد لها من موصوف تقوم بذاته وتتبعه في أحكامها ومقتضياتها، وكلام الله صفة له قائمة بذاته، ليس عينًا قائمة بنفسها حتى يكون بائنًا منه ويوصف بأنه مخلوق؛ ولهذا قال: «فكلام الله ﷻ أليس هو منه؟ قلت: نعم. قال: فيكون من الله شيء مخلوق؟!».

- **أنَّ المتماثلين يجوز ويجب على أحدهما ما يكون للآخر**، وهذا الدليل العقلي يعتمد على إثبات أنَّ المتماثلين في الجهة يجب أن يأخذا ذات الحكم، والقول في إحدى المتماثلين، وقد أكد الإمام أحمد رحمه الله هذا المعنى عندما ناظر عب دالرحمن بن إسحاق في حضرة المعتصم: «سألني عبد الرحمن بن إسحاق: ما تقول في القرآن؟ قال: ما تقول في علم الله؟ فسكت، فقلت: القرآن من علم الله ومن زعم أنَّ علم الله مخلوق فقد كفر بالله»[(٢)].

فصفات الله سبحانه وتعالى متماثلة من حيث دلالتها على ذات الله ﷻ، فكما أنَّ علم الله غير مخلوق كذلك كلامه، وهو ما يصطلح عليه بقاعدة: إلحاق الفرع بأصله والنظير بنظيره.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة للالكائي (٢/٢٩١).

(٢) المرجع السابق (٢/٢٩٠)

وفي هذا المقام استدل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أيضًا بقياس الأولى: فكما أنَّ صفات المخلوق تابعة لذاته قائمة به، كذلك صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تابعة لذاته في أحكامها وما تقتضيه من الأوصاف والكمالات التي توصف بها ذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فالصفة تابعة للموصوف كما تقرر عند العقلاء، والله عَزَّ وَجَلَّ أولى من المخلوق بصفات الكمال التي منها الكلام، فالمتكلم عقلًا وشرعًا أكمل ممن لا يتكلم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ معلقًا على كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومراده أنَّ المخلوق: إذا كان كلامه صفة له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به، فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخلة في مسمى اسمه، وهو قائم به، لأنَّ الكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص، فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم. والخالق أحق بكل كمال من غيره. والسلف كثيرًا ما يقولون: الصفة من الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله، ونحو ذلك، لأنَّ ذلك داخل في مسمى اسمه. فليس خارجًا عن مسماه، بل هو داخل في مسماه، وهو من مسماه»(١).

وجاء تقرير الإمام أحمد لإثبات كلام الله عَزَّ وَجَلَّ ردًّا على الجهمية بأدلة عقلية أخرى جاءت في قوله لهم: «فقلنا: لم أنكرتم ذلك؟ قالوا: إنَّ الله لم يتكلم ولا يتكلم. إنما كون شيئًا فعبر عن الله، وخلق صوتًا فأسمع. وزعموا أنَّ الكلام لا يكون إلَّا من جوف ولسان وشفتين. قلنا: هل يجوز لمكون أو

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢/٢٧٦).

غير الله أن يقول: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ۝١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [سورة طه:١١-١٢]؟! أو يقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ۝١٤﴾ [سورة طه: ١٤]، فمن زعم ذلك، فقد زعم أنَّ غير الله ادعى الربوبية، كما زعم الجهم أنَّ الله كوَّن شيئًا، كان يقول ذلك المكون: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [سورة القصص: ٣٠]، وقد قال ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ۝١٦٤﴾ [سورة النساء: ١٦٤]، ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣]، وقال: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [سورة الأعراف: ١٤٤] فهذا منصوص القرآن. فأمَّا من قالوا: إنَّ الله لا يتكلم. فكيف يصنعون بحديث الأعمش، عن خيثمة، عن عدي بن حاتم الطائي: قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما منكم من أحد إلَّا سيكلمه ربه ما بينه وبينه ترجمان؟!**»(١)، وأمَّا قولهم: إنَّ الكلام لا يكون إلَّا من جوف وفم وشفتين ولسان. أليس الله قال للسموات والأرض: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾ [سورة فصلت: ١١]؟ أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات؟!»(٢).

وخلاصة الأدلة العقلية التي يمكن استنباطها من الرواية السابقة ما يأتي:

---

(١) رواه البخاري في صحيحه [كتاب الرقاق – باب من نوقش الحساب عذب – الحديث رقم (٦٥٣٩)، (١١٢/٨)] عن عدي بن حاتم ﷺ.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية ص (١٣٥-١٣٦).

– أنَّ الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل.

فلا يوصف بالكلام إلَّا من قام به الكلام، وجنس الصفات يستحيل أن تقوم بنفسها، فلا بد لها من محل تقوم به، كما هو متقرر في العقل.

وهذا التقرير يؤخذ من قول الامام أحمد في رده على الجهمية: «ولو كان كما زعم الجهمي أنَّ الله كون شيئًا، كان يقول ذلك المكون: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٠﴾ [سورة القصص: ٣٠]».

– قياس الأولى:

فالخالق أولى بالكمال الذي وهبه لغيره، ومن المتقرر عقلًا أنَّ الذي يتكلم أكمل من الذي لا يتكلم، فمن وهب الكلام لغيره – وهو صفة كمال – فهو أولى به.

وهذا يؤخذ من قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «أنطقها الله كيف شاء كذلك تكلم كيف شاء»، وأيضًا من قوله: «أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات؟!».

فإذا كان هذا لا يلزم في حق المخلوقات، فمن باب أولى ألَّا يكون اللسان والجوف وغير ذلك لازمة في حق الله عَزَّ وَجَلَّ.

وله ما يؤيد استعماله رَحِمَهُ اللَّهُ لقياس الأولى في رده على الجهمية، قال: «قلنا: قد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله؛ لأنَّ الأصنام لا تتكلم، ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان، فلما ظهرت عليه الحجة قال: إنَّ الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق، قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه

حين زعمتم أنَّ كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق الله لهم كلامًا، وقد جمعتم بين كفر وتشبيه»[(١)].

ويمكن أن يطلق على هذا الاستدلال بما يسمى: السلب والإيجاب، فسلب صفات الكمال عن الله ﷻ يلزم منه اتصافه بصفات النقص، فلو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس؛ لذا يجب اتصافه بأكمل الوصفين المتناقضين[(٢)].

قال شيخ الإسلام معلقًا على كلام الإمام أحمد رحمه الله: «وهذه الحجة من باب قياس الأولى، وهي من جنس الأمثال التي ضربها الله في كتابه، فإنَّ الله ﷻ عاب على الأصنام بأنها لا ترجع قولًا، وأنها لا تملك ضرًّا ولا نفعًا، وهذا من المعلوم ببدائه العقول، أنَّ كون الشيء لا يقدر على التكلم صفة نقص، وأنَّ المتكلم أكمل من العاجز عن الكلام، وكل ما تنزه المخلوق عنه من صفة نقص فالله ﷻ أحق بتنزيهه عنه، وكلما أثبت لشيء من صفة كمال فالله ﷻ أحق باتصافه بذلك، فالله أحق بتنزيهه عن كونه لا يتكلم من الأحياء الآدميين وأحق بالكلام منهم، وهو ﷻ منزه عن مماثلة الناقصين، المعدوم والموات»[(٣)].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص (١٦٤).

(٢) انظر: الأدلة العقلية النقلية للعريفي ص (٣٤٧).

(٣) التسعينية لابن تيمية (٢/ ٥٠٦)

- أنَّ الاشتراك في المعاني الكلية لا يوجب التماثل في الاختصاصات الوجودية.

فقيام الكلام باعتباره صفة قائمة في الذات الإلهية لا يمكن أن يتصف بها المخلوق، وهو معنى يختلف باعتباره قائمًا بالمخلوق، يحمل الخصائص التي تتعلق بذوات المخلوقين، ولا يمكن أن يتصف بها الخالق.

ولهذا يقال: إنَّ كلام الله يختلف عن كلام المخلوق، وإن اشتركا في إثبات معنى الكلام، ولا يلزم أن يكون كلامه ككلام المخلوقين بلسان وشفتين وجوف.

وهذا المسلك من أقوى الدلائل العقلية في الرد، ذلك أنه يعتمد على أنه لا يلزم عند وجود الاشتراك بين مخلوقين أن يكونا متماثلين في الصفات، هذا من جهة المخلوقات، فإذا ثبت هذا بين مخلوق وآخر، فالفرق ثابت بين الخالق والمخلوق من باب أولى، والمباينة بينهما أقوى.

ويؤخذ هذا التقرير العقلي الحجاجي من قوله: «تكلم الله كيف شاء، من غير أن نقول فم ولسان وجوف.

وفي معرض رد الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على الجهمية في خلق القرآن استدل بدليل عقلي مستنبط من الدليل النقلي، فقال: «فالجواب للجهمي إذا سأل فقال: أخبرونا عن القرآن: هو الله أو غير الله؟ قيل له: وإنَّ الله جَلَّ جَلَالُهُ لم يقل في القرآن: إنَّ القرآن أنا، ولم يقل: غيري، وقال هو كلامي فسميناه باسم سماه الله به. فقلنا: كلام الله، فمن سمى القرآن باسم سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم غيره كان من الضالين، وقد فصل الله بين قوله

وبين خلقه، ولم يسمه قولًا، فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [سورة الأعراف: ٥٤]»[(١)].

ووجه الدلالة هنا أنَّ الإمام أحمد استدل عليهم بالتفريق بين الخلق والأمر، والعطف يقتضي المغايرة، وأمر الله هو قوله، والقرآن قوله، وقد فرق الله بين قوله وخلقه، فكيف يكون القرآن مخلوقًا؟!

وورد أنَّ الإمام أحمد في مناظرته مع إسحاق عندما استدل الإمام أحمد على التفريق بين الخلق والأمر في هذه الآية: أنَّ إسحاق قال ردًّا عليه: «الأمر مخلوق. فقال أحمد: سبحان الله! أمخلوق يخلق مخلوقًا!»[(٢)].

فلو كان الأمر الذي يخلق به الخلق: بقوله (كن) مخلوقًا لكان في الآية تكرار بلا معنى، كأنه قال: ألَا له الخلق والخلق، ويتنزه الله عن أن يقع منه ذلك![(٣)].

ومما استعمل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير صفة الكلام لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو: بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، حيث قال: «فقلنا: فبأي شيء خلق الخلق إن كان الله في مذهبكم لا يتكلم؟ فقالوا: بقدرته. فقلنا: هي شيء؟ قالوا: نعم. فقلنا: قدرته مع الأشياء المخلوقة؟ قالوا: نعم. فقلنا: كأنه خلق خلقًا بخلق، وعارضتم القرآن وخالفتموه حين قال الله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص (٢٤)، وبنحوه في السنة لعبد الله ص (١٦٣).
(٢) سير أعلام النبلاء (١١/٢٦٦).
(٣) انظر: المرجع السابق.

شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام:١٠١] فأخبرنا الله أنه يخلق وقال: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر:٣] فإنه ليس أحد يخلق غيره، وزعمتم أنه خلق الخلق غيره، فتعالى الله عما قالت الجهمية علوًّا كبيرًا»(١).

فأبطل قولهم بلازمه الذي يقتضيه قولهم في القدرة، فإن كانت القدرة مخلوقة وقد خلق بها الخلق، فيلزم من ذلك أنه خلق الخلق بمخلوق، ولا أحد غيره يخلق.

٣- إثبات صفة العلو.

تضافرت الأدلة على علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على مخلوقاته من طريق الكتاب والسُّنة والفطرة والعقل، وقد أجمع علماء أهل السُّنة على ذلك، مثبتين أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في السماء، مستو على عرشه، بائن من خلقه.

قال ابن بطة رَحِمَهُ اللَّهُ: «باب الإيمان بأنَّ الله عَزَّ وَجَلَّ على عرشه بائن من خلقه وعلمه محيط بجميع خلقه. وأجمع المسلمون من الصحابة والتابعين وجميع أهل العلم من المؤمنين أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على عرشه فوق سماواته بائن من خلقه، وعلمه محيط بجميع خلقه لا يأبى ذلك ولا يكره إلَّا من انتحل مذاهب الحلولية»(٢)(٣).

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٦٥).

(٢) الإبانة لابن بطة (٣/١٣٦).

(٣) وممن نقل الإجماع على ذلك: الدارمي في نقضه على المريسي (٢٢٨/١)، وابن أبي شيبة في العرش ص (٢٩١)، وابن عبد البر في التمهيد (١٣٤/٧).

وقد سجل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ موقفًا عظيمًا في رده على الجهمية المنكرين لعلو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على مخلوقاته، مستدلًّا بالأدلة العقلية والنقلية، ومما استدل به عقلًا ما جاء في قوله ردًّا على الجهمية: «قلنا: قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظيم الرب شيء فقالوا: أي شيء؟ قلنا: أحشاؤكم وأجوافكم، وأجواف الخنازير والحشوش، والأماكن القذرة، ليس فيها من عظيم الرب شيء، وقد أخبرنا أنه في السماء فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة الملك:١٦] ... ووجدنا كل شيء في أسفل مذمومًا ... وقلنا لهم: أليس تعلمون أنَّ إبليس مكانه مكان، والشياطين مكانهم مكان؟ فلم يكن الله ليجتمع هو وإبليس في مكان واحد ولكن معنى قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام:٣] يقول: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وهو الله على العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش؛ لا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ... وقال من الاعتبار في ذلك: لو أنَّ رجلًا كان في يده قدح من قوارير صاف، وفيه شراب صاف، لكان نظر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، والله – وله المثل الأعلى – قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه»[(١)].

يتضح مما سبق استعمال الإمام أحمد **لضرب الأمثال، وقياس الأولى، وما يعلم بضرورة العقل.**

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد ص (١٤٩).

فمن المعلوم بالضرورة العقلية الفطرية تنزيه الله ﷻ عن هذه الأماكن المستقذرة، والتي يقتضيها قولهم أنه في كل مكان، ولا يخلو منه مكان، ومن المعلوم كذلك أنَّ ما وجب تنزيه العباد عنه من صفات النقص والعيب الله أولى بتنزيهه عنها، فهو الذي له المثل الأعلى، فإذا كان المخلوق يتنزه عن الأماكن القذرة وعن الوصف بالسفل فالله أحق بذلك التنزيه وهو العلي الأعلى(١).

كما ضرب الإمام أحمد فيما سبق مثالًا قياسيًّا عقليًّا لإمكان اجتماع المعية مع العلو بإثبات إحاطة الله بخلقه وعلمه بهم، من غير أن يكون في شيء من خلقه، فضرب مثلًا برجل يحمل بيده قارورة صافية يرى ما بداخلها، فإن أمكن للعبد أن يحيط بصره بما فيها من غير أن يكون داخلًا فيها، فالله أولى بذلك وله المثل الأعلى، فإنه محيط بجميع خلقه من غير مماسة ولا مخالطة ولا حلول(٢).

٤- إثبات المعية.

معية الله لخلقه ثابتة بالكتاب والسُّنة والإجماع على الحقيقة بالوجه اللائق به ﷻ، فالله ﷻ فوق سماواته عال على خلقه وهو معهم بعلمه أينما كانوا، من غير أن يقتضي ذلك مخالطة أو مماسة.

نقل الذهبي في العلو عن حماد البوشنجي قوله: «هذا ما رأينا عليه

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٥/٧٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥/ ١٠٨).

أهل الأمصار، وما دلت عليه مذاهبهم فيه، وإيضاح منهاج العلماء وصفة السُّنة وأهلها: أنَّ الله فوق السماء السابعة على عرشه، بائن من خلقه، وعلمه وسلطانه وقدرته بكل مكان»(١).

والإمام أحمد في مسألة العلو كبقية مسائل الصفات يثبتها كما أثبتها القرآن والسُّنة والسلف الصالح، ولهذا قال في معرض الرد على الجهمية في هذه المسألة: «لما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله أنه مع خلقه قال: هو في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين منه، فقلنا: إذا كان غير مباين أليس هو مماسًّا؟ قال: لا، قلنا: فكيف يكون في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين؟ فلم يحسن الجواب، فقال: بلا كيف، فيخدع جهال الناس بهذه الكلمة وموَّه عليهم»(٢).

فالجهمية يستدلون بالمعية على الحلول، ويدعون مع ذلك أنه ﷻ مع خلقه من غير أن يكون مماسًّا ولا مباينًا، فاستدل عليهم الإمام أحمد باستحالة ذلك؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين واجتماعهما، والمماسة والمباينة متناقضان، فيمتنع أن يكون في كل شيء غير مماس ولا مباين في ذات الوقت.

ثم قال رحمه الله بعد ذلك: «فقلنا: أليس إذا كان يوم القيامة، أليس إنما هو في الجنة والنار والعرش والهواء؟ قال: بلى. فقلنا: فأين يكون ربنا؟ فقال:

(١) العلو للذهبي ص (٢٠٧)، وقد نقل الإمام الذهبي الإجماعات على ذلك في كتاب العلو.
(٢) الرد على الجهمية والزنادقة (١٦٠).

يكون في كل شيء. كما كان حين في الدنيا في كل شيء. فقلنا: فإنَّ مذهبكم إنَّ ما كان من الله على العرش فهو على العرش، وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة، وما كان من الله في النار فهو في النار، وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء، فعند ذلك تبين كذبهم على الله جَلَّ جَلَالُهُ»[(١)].

وهنا يستدل ببطلان اللازم على بطلان الملزوم، فيبطل قولهم بالحلول يوم القيامة أيضًا ببطلان لازمه، وهو كون الله وَجَلَّ في النار – تعالى الله عما يقولون وتقدَّس –.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فذكر الإمام أحمد بعد تفسير المعية التي احتجوا بها من جهة السمع حجتين عقليتين، فذكر قول الجهمية أنه في كل شيء غير مماس للأشياء، ولا مباين لها، وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته، ثم يبقون مع ذلك مماسته، فيقولون هو في كل مكان»[(٢)].

ومن الاستدلالات العقلية التي استدل بها الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على إثبات المعية من غير مخالطة قوله: «لو أنَّ رجلًا بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (١٦١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٥٥١/١).

يكون في شيء مما خلق»[(١)].

فاستعمل الإمام أحمد حجة عقلية من قياس الأولى والتقريب بضرب المثال، فإنَّ العبد إذا بنى دارًا بنفسه فإنه يعلم تفاصيلها من غير أن يكون داخلًا فيها لكونه هو من بناها، فالله ﷻ وله المثل الأعلى أحق أن يعلم مخلوقاته وتفصيل كل ما يتعلق بها من غير أن يكون محايثًا لها ومخالطًا لها[(٢)].

٥- إثبات الرؤية.

أجمع أهل السُّنة والجماعة على أنَّ المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة بأعينهم، حكى عنهم الإمام أبو سعيد الدارمي رحمه الله الإجماع فقال بعد أن ساق جملة من أحاديث الرؤية، فقال: «فهذه الأحاديث كلها وأكثر منها قد رويت في الرؤية، على تصديقها، والإيمان بها، أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا، ولم يزل المسلمون قديمًا وحديثًا يروونها، ويؤمنون بها، لا يستنكرونها، ولا ينكرونها، ومن أنكرها من أهل الزيغ؛ نسبوه إلى الضلال»[(٣)][(٤)].

أمَّا الدليل العقلي الذي استدل به الإمام أحمد رحمه الله فيؤخذ من قوله:

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ١٤٩).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٥/١١٠).

(٣) الرد على الجهمية للدارمي (١١٣).

(٤) وممن حكى الإجماع على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة: الدارمي في الرد على الجهمية ص (١٠٥)، وابن خزيمة في التوحيد ص (٣١٠)، وابن بطة في الإبانة (٣/٧٠)، والبيهقي في الاعتقاد (٣٠٩).

«نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه تعالى ذكره صفة من صفاته شناعة شنعت، ولا نزيل ما وصف به نفسه من كلام، ونزول وخلوه بعبده يوم القيامة، ووضع كنفه عليه، هذا كله يدل على أنَّ الله يُرى في الآخرة»(١).

فالصفات التي وصف الله ﷻ بها نفسه من الكلام والنزول والخلو بعبده، استدل بها الإمام أحمد على إمكان رؤية الله ﷻ يوم القيامة؛ لأنه يستحيل أن يوصف بالنزول وخلوه بعبده ووضع كنفه عليه، إلَّا من كان يمكن رؤيته، فهذه الصفات التي أخبر الله ﷻ بها عن نفسه تدل على إمكان رؤيته؛ لأنها لا تقوم إلَّا بموجود، لذا يمكن رؤيته، فالرؤية أمر وجودي لا تقوم إلَّا بموجود.

يؤكد الإمام أحمد هذا المعنى بقوله: «﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، فمن قال أنَّ الله لا يُرى فقد كفر. قال أبو يعلى: وظاهر هذا أنَّ أحمد أثبت مجيء ذاته، لأنه احتج بذلك على جواز رؤيته، وإنما يحتج بذلك على جواز رؤيته، إذا كان الإتيان والمجيء مضافا إلى الذات»(٢).

فالآيات التي أثبتت الإتيان والمجيء استدل بها الإمام أحمد على

(١) الإبانة لابن بطة (٦/٣٣).
(٢) إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/١٣٢).

الرؤية، فإن الإتيان والمجيء يقتضي الرؤية[(١)].

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٩٤/٧).

المطلب الثاني:
الاستدلال على مسائل الإيمان

١- الإيمان قول وعمل:

تقرر عند أئمة السلف أنَّ الإيمان قول وعمل، واستفاضت النصوص من كلامهم في تقرير هذه المسألة ونقل إجماعهم عليها، وممن نقله الإمام اللالكائي: قال «أدركنا العلماء في جميع الأمصار، حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»(١)(٢).

وقد استعمل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ الدليل العقلي في رده على المنحرفين في باب الإيمان وإبطال أقوالهم، ومن استدلالاته العقدية في هذه المسألة قوله: «أمَّا من زعم أنَّ الإيمان الإقرار، فما يقول في المعرفة؟ هل يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار؟ وهل يحتاج إلى أن يكون مصدقًا بما أقر؟ قال محمد بن حاتم: وهل يحتاج أن يكون مصدقًا بما عرف؟ فإن زعم أنه يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار فقد زعم أنه من شيئين، وإن زعم أنه يحتاج أن يكون مقرًّا ومصدقًا

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة اللالكائي (١/١٩٧).

(٢) وممن نقل الإجماع على ذلك: الشافعي وقد نقله عنه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/٩٥٦)، وابن بطة في الإبانة (٢/٦٨٣)، وابن عبد البر في التمهيد (٩/٢٣٨).

بما عرف، فهو من ثلاثة أشياء، فإن جحد وقال: لا يحتاج إلى المعرفة والتصديق، فقد قال عظيمًا، فكذلك العمل مع هذه الأشياء»[(١)].

جاء في هذا التقرير الاستدلال بقاعدة: **الجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات**؛ فاعتقادهم في إخراج العمل من الإيمان نشأ من قولهم: إنَّ الإيمان أصل واحد لا يتجزأ ولا يتبعض، فاحتج عليهم باعتقادهم في الإيمان وأنه يكون من شيئين أو من ثلاثة أشياء عند بعضهم – المعرفة، والاقرار، والتصديق – فحاججهم بأنَّ المعرفة شيء، والإقرار شيء، والتصديق شيء، إذًا؛ فهو شيء بعد شيء، كذلك يكون الإيمان شيئًا واحدًا، ويتجزأ لعمل وإقرار ومعرفة، فلماذا لا يصح عندكم أنَّ الإيمان عمل وإقرار ومعرفة وتصديق، كما يصح عندكم أنه إقرار ومعرفة وتصديق؟! ففي ذلك تفريق بين المختلفات، الأمر الذي لا يقبله العقل.

وأيضًا استدل عليهم بأنَّ بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، فقد قرر المخالف أنَّ الإيمان لا بد فيه من المعرفة والتصديق، فألزمه الإمام أحمد على هذا القول بأن يجعل العمل من الإيمان.

٢– زيادة الإيمان ونقصانه:

قال ابن هانئ: «سمعت أبا عبد الله: سأل ابن أبي رزمة: ما كان أبوك يقول عن عبد الله بن المبارك في الإيمان؟ قال: كان يقول: الإيمان يتفاضل، قال أبو عبد الله: يا عجباه! إن قال لكم: يزيد وينقص رجمتموه، وإن قال:

(١) السُّنة للخلال (٤/٢٢).

يتفاضل تركتموه؟! وهل شيء يتفاضل إلَّا وفيه الزيادة والنقصان؟!»[(١)].

في هذا التقرير استدلال بالتفريق بين المتماثلات، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، والاستدلال باللازم على الملزوم، فإنَّ القول بتفاضل الإيمان هو نفسه القول بالزيادة والنقصان، فهما من هذه الجهة متماثلان، ويعتبر هذا من الاستدلال باللازم على الملزوم؛ إذ يلزم من القول بتفاضل الإيمان إثبات أنَّ الإيمان يزيد وينقص، فإنَّ التفاضل يكون بحسب الزيادة والنقصان.

ومما ذكره الإمام أحمد أيضًا حول هذه المسألة أنَّ النافين لزيادة الإيمان منعوها بحجة أنَّ الزيادة غير معروفة وغير محدودة، فقال: «فإن زعموا أنهم لا يقبلون زيادة الإيمان من أجل أنهم لا يدرون ما زيادته، وأنها غير محدودة، فما يقولون في أنبياء الله وكتبه ورسله، هل يقرون بهم في الجملة، ويزعمون أنه من الإيمان؟ فإذا قالوا: نعم. قيل: هل تجدونهم أو تعرفون عددهم؟ أليس إنما يصيرون في ذلك الإقرار بهم في الجملة ثم يكفوا عن عددهم، فكذلك زيادة الإيمان»[(٢)].

وهذا الاحتجاج العقلي في مسألة زيادة الإيمان، وما رد به الإمام أحمد على من منع القول بالزيادة في الإيمان احتجاجًا بأنَّ الزيادة غير محدودة، إنما هو قياس عقلي بين المتماثلات؛ إذ يلزم من هذه ما يلزم من الأخرى، فإذا

(١) مسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ ص (٣٩٦).
(٢) السُّنة للخلال (٤/٢٦).

كان المؤمن يؤمن بالأنبياء والرسل والكتب جملة دون معرفة عددهم، فكذلك الإيمان يقال فيه بالزيادة دون الحاجة إلى المطالبة بحد له كما يزعمون.

المطلب الثالث:
الاستدلال على مسائل القدر

خلق أفعال العباد:

تقرر عند علماء أهل السُّنة والجماعة أنَّ أفعال العباد كلها مخلوقة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وهي مما خلق من الأشياء، وهذا الأصل مستفيض في كلام أهل السُّنة وتقريراتهم، وكان له عناية في مصنفاتهم، من ذلك تصنيف الإمام البخاري لكتابه: (خلق أفعال العباد) في الرد على القدرية.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمَّة وأئمتها»[(١)(٢)].

ويجدر التنبيه أنَّ مسائل القدر كمسائل الإيمان مما لا يتقرر بالدلائل العقلية، فهي من المسائل التي قررها السلف بالنصوص الشرعية ولا مجال للعقل فيها، إلَّا أنَّ أهل العلم ناظروا المخالفين في هذا الباب بالأدلة العقلية المستنبطة من الأدلة النقلية.

---

(١) إجابة على سؤال في القدر لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (٨/٤٠٦).

(٢) وممن حكى الإجماع على ذلك: الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر ص (١٤٠)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/٥٨٩)، وابن حزم في مراتب الإجماع ص (٢٦٧).

ومما حاجَّ به الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ القدرية هو قوله: «ومن زعم أنَّ الله شاء لعباده الذين عصوه الخير والطاعة، وأنَّ العباد شاؤوا لأنفسهم الشر والمعصية، فعملوا على مشيئتهم، فقد زعم أنَّ مشيئة العباد أغلظ من مشيئة الله ﷻ، فأي افتراء أكثر على الله من هذا؟!»(١).

فالدليل العقلي الذي قرره الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ إرادة الخالق فوق كل إرادة، وهذا من مقتضيات الضرورة العقلية، فمن مقتضيات كونه خالقًا قادرًا مريدًا: يمتنع أن تمضي إرادتهم فوق إرادته، فلو شاء المخلوق شيئًا وشاء الله غيره، فأي إرادة ستغلب؟ فيلزم من قولهم إنَّ مشيئة الكافر غلبت مشيئة الله ﷻ، فالله شاء الإيمان من الكافر على قولهم والكافر شاء الكفر، فوقعت مشيئة الكافر دون مشيئة الله ﷻ، وهذا من أقبح الأقوال.

وهذا الدليل الذي ذكره الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مستند على الأدلة الشرعية التي تثبت أنَّ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله ﷻ، ولا يقع في ملكه إلَّا ما يشاء، «فقد اتفق سلف الأمَّة أنَّ الله خالق كل شيء ... وأنَّ العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه مع قولهم إنَّ العباد لا يشاؤون إلَّا أن يشاء الله»(٢).

(١) طبقات الحنابلة (١/٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٤٥٩) إجابة على سؤال في القدر.

المطلب الرَّابع:
الاستدلال على مسألة تحريم الخروج على الولاة

إنَّ مما تقرر عند السلف الصالح وجوب السمع والطاعة لولاة الأمر وتحريم الخروج عليهم، والصبر على أذاهم – إن وجد – وإقامة الصلاة والجهاد معهم، وانعقد إجماعهم على ذلك، قال الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمَّة المسلمين، وعلى أنَّ كل من ولي شيئًا من أمورهم عن رضًا أو غلبة، وامتدت طاعته من بر وفاجر لا يلزم الخروج عليهم بالسيف»[(١)(٢)].

وهذه المسألة من المسائل التي درج السلف على ذكرها في كتب الاعتقاد التي صنفوها؛ ذلك أنها ارتبطت بأمرين:

الأول: مخالفة بعض الفرق الإسلامية لهم فيها كالخوارج والمعتزلة.

والثاني: ارتباطها بعقيدة تكفير المخالف.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ فيما رواه أبو الحارث: «سألت أبا عبد الله في

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري ص (١٦٨).

(٢) وممن نقل الإجماع على ذلك: المزني في شرح السُّنة ص (٨٧)، والصابوني في عقيدة السلف ص (٢٩٤).

أمر كان حدث ببغداد، وهم قوم بالخروج، فقلت: يا أبا عبد الله، ما تقول في الخروج مع هؤلاء القوم؟، فأنكر ذلك عليهم، وجعل يقول: سبحان الله! الدماء، الدماء، لا أرى ذلك، ولا آمر به، الصبر على ما نحن فيه خير من الفتنة يسفك فيها الدماء، ويستباح فيها الأموال، وينتهك فيها المحارم، أما علمت ما كان الناس فيه، يعني أيام الفتنة، قلت: والناس اليوم، أليس هم في فتنة يا أبا عبد الله؟ قال: وإن كان، فإنما هي فتنة خاصة، فإذا وقع السيف عمت الفتنة، وانقطعت السبل، الصبر على هذا، ويسلم لك دينك خير لك، ورأيته ينكر الخروج على الأئمَّة، وقال: الدماء، لا أرى ذلك، ولا آمر به»[(١)].

والملاحظ من كلام الإمام السابق استدلاله بقاعدة عقلية مشهورة، وهي ارتكاب أخف الضررين لاتقاء أشدهما.

وأنَّ درء المفسدة مقدم، فقد وزن نظر الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ للأمور بميزان الكتاب والسُّنة، ونظر إلى مقاصد الشريعة في حفظ دماء المسلمين وأمنهم، وذلك بدفع أشد الضررين، وهو ما ينتج عن الخروج على ولي الأمر الجائر من سفك للدماء وانتهاك للمحارم وانعدام للأمن، وأمر بالصبر عليهم، فالضرر المترتب بالخروج أضعاف ما يقع من ظلمهم والصبر عليهم؛ بذلك وردت الأحاديث وحث عليه السلف الصالح في مصنفاتهم، والواقع يصدقه.

ومما سبق عرضه من مسائل وتطبيقات للاستدلالات العقلية العقدية

(١) السُّنة للخلال (١/١٣٢).

من خلال كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في أبواب الاعتقاد المختلفة يتضح بجلاء مدى تفعيله للدليل العقلي وفق منهجية منضبطة وبأسلوب بعيد عن التعقيد والتكلف.

الخاتمة

الحمد الذي بلغني تمام هذا البحث، أحمده على توفيقه وفضله، وعظيم إحسانه وكرمه، وجميل لطفه وستره، فلولا معونته ما سطر حرف بقلم، وما جاد فكر بما فهم، لكنه ﷻ يفتح مغاليق الفهم، ويعين على إعمال الفكر، وبتوفيقه خلصت في هذا البحث إلى مجموعة من النتائج أرجو بها النفع والإفادة:

١- اهتمام الإسلام بالعقل وحثه على استعماله في حدود معرفته وإدراكه.

٢- الأدلة النقلية غنية بالدلائل العقلية، فقد يكون الدليل نقليًّا عقليًّا.

٣- وسطية منهج أهل السُّنة والجماعة في استعمال الدليل العقلي بين طوائف الأمَّة.

٤- أهمية استعمال الدليل العقلي في إثبات مسائل الاعتقاد.

٥- أنَّ الأصل هو استعمال الدليل النقلي عند السلف لكن الدليل العقلي كان له وجود في تقريراتهم، ووجد استعماله في مصنفاتهم غالبًا في معرض الرد على المخالفين.

٦- من أبرز من استعمل الدليل العقلي من أئمَّة السلف المتقدمين: الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد ظهر ذلك في مناظراته مع أهل البدع ورده على المخالفين.

٧- تعددت مسالك الإمام أحمد في استعمال الدليل العقلي العقدي، مما يدل على سعة فهمه وقوة حجته.

٨- كان استعمال الدليل العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ منضبطًا بضوابط متوافقة مع أصول الشريعة ومقاصدها.

٩- ظهور قوة استدلالات الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ العقلية في إثبات مسائل الاعتقاد.

التوصيات:

- تفعيل دور الدليل العقلي في مسائل الاعتقاد، ومحاولة تطويره، مع وضع المنهجيات والضوابط العلمية الصحيحة في استعماله.

- إبراز المنهج العقلي الصحيح الذي سلكه السلف الصالح؛ والذي لا يعارض النقل الصحيح بحال، بإجراء دراسات علمية بحثية عن استدلال أئمَّة السلف بهذا النوع من الأدلة العقلية.

والحمد لله أوَّلًا وآخرًا، وصلَّى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

المصادر والمراجع

١- الإبانة الكبرى، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري المعروف بابن بطة العكبري، ت: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية، الرياض.

٢- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي موسى الأشعري، ت: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة: الأولى، (١٣٩٧هـ).

٣- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، ت: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت.

٤- اجتماع الجيوش الإسلامية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، الطبعة: الأولى (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

٥- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان.

٦- الآداب الشرعية والمنح المرعية، محمد بن مفلح بن شمس الدين المقدسي الصالحي الحنبلي، عالم الكتب، لبنان.

٧- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد: سعود بن عبدالعزيز العريفي، مركز تكوين، الخبر، الطبعة الأولى (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).
٨- أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
٩- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي، ت: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الأولى (١٤٠١هـ).
١٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، (١٤١١هـ - ١٩٩١م).
١١- الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال بنت عبد العزيز العمرو، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).
١٢- أمراض القلب وشفاؤها، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة: الثانية، (١٣٩٩هـ).
١٣- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد

الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

١٤- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ).

١٥- التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: د/ محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة: السادسة (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

١٦- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ -١٩٨٣م).

١٧- تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

١٨- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن

عبد البر القرطبي، المكتبة التجارية، مكة.

١٩- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، الثانية، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

٢٠- الحث على التجارة والصناعة والعمل والإنكار على من يدعي التوكل في ترك العمل والحجة عليهم في ذلك، أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، تصنيف: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة، الرياض، السعودية، الطبعة: الأولى، (١٤٠٧هـ).

٢١- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة، ت: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية، الرياض، الطبعة: الثانية (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

٢٢- درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، الجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

٢٣- الدليل العقلي عند السلف، عبدالرحمن الشهري، مركز تأصيل، جدة، الطبعة الثانية (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

٢٤- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

٢٥- الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات، الطبعة: الأولى.

٢٦- الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، ت: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، الطبعة: الثانية، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

٢٧- الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٨- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الوائلي البكري، أبو نصر، ت: محمد با كريم با عبد الله، ت: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الثانية (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

٢٩- رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ت: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،

المدينة المنورة، الطبعة: (١٤١٣هـ).

٣٠- السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، ت: د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الطبعة: الأولى، (١٤١٠هـ - ١٩٨٩م).

٣١- السنة، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت (الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ).

٣٢- السنة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت: د/ محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة: الأولى، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

٣٣- السنن، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

٣٤- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي. الرسالة، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

٣٥- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي، ت: أحمد الغامدي، دار طيبة، مكة، الطبعة الرابعة (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

٣٦- شرح السنة معتقد إسماعيل بن يحيى المزني، إسماعيل بن يحيى بن

إسماعيل، أبو إبراهيم المزني، ت: جمال عزون، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية، الطبعة: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

٣٧- شرح العقيدة الأصفهانية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

٣٨- شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، محمد التلمساني.

٣٩- الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري البغدادي، ت: الدكتور/ عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض، الطبعة: الثانية، (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٤٠- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني. تحقيق: د/ حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٤١- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

٤٢- طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد. تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، مصر.

٤٣- العرش وما روي فيه، أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة

العبسي، ت: محمد بن خليفة بن علي التميمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

٤٤- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دراسة وتحقيق: د/ أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، مصر، الأولى، (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٤٥- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني، ت: ناصر الجديع، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية: (١٤١٩هـ).

٤٦- العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، شمس الدين بن قايماز الذهبي، ت: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

٤٧- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عَزَّ وَجَلَّ، محمد بن إسحاق بن خزيمة، دار عباد الرحمن، الطبعة الثالثة، (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

٤٨- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، ت: د/ مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (د. ط).

٤٩- الكليات، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، ت: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

٥٠- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي. دار صادر، بيروت، لبنان،

الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ).

٥١- مجمل اعتقاد أئمَّة السلف، عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، (١٤١٧هـ).

٥٢- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (١٤١٦هـ -١٩٩٥م).

٥٣- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

٥٤- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، ت: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، (١٤١٧هـ- ١٩٩٦م).

٥٥- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦- مسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، لبنان.

٥٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد،

وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

٥٨- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩١م).

٥٩- مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة (١٩٨٥م).

٦٠- معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن مهران العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي الطبعة: الأولى (١٤١٢هـ).

٦١- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

٦٢- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٦٣- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثامنة (١٤١٥هـ).

٦٤- منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، جاير إدريس أمير، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

٦٥- منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، أحمد العبداللطيف آل عبداللطيف، مركز الملك فيصل، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

٦٦- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي الحنفي التهانوي تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم، ت: د/ علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت الطبعة: الأولى (١٩٩٦م).

٦٧- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى (١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م).

٦٨- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد، عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، ت: أبو عاصم الشوامي الأثري، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة: الأولى (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).

Index of sources and references

1- Al-Ibanah al-Kubra, Ubaidullah ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Hamdan al-Akbari, known as Ibn Battah al-Akbari, Edited by Reda Mati, Osman al-Ethiopi, Yusuf al-Wabil, Walid bin Saif al-Nasr, and Hamad al-Tuwaijri, Dar Al-Raya, Riyadh.
2- Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail ibn Abi Musa al-Ash'ari, Edited by Fawqiyah Hussein Mahmoud, Dar Al-Ansar, Cairo, First Edition, 1397 AH.
3- Ibtal al-Ta'wilat li-Akhbar al-Sifat, Al-Qadi Abu Ya'la, Muhammad ibn Al-Hussein ibn Muhammad ibn Khalaf ibn Al-Farrah, Edited by Muhammad ibn Hamad Al-Hamoud Al-Najdi, Dar Ilaaf International, Kuwait.
4- Ijtimau al-Juyush al-Islamiyya, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Sa'd Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Edited by Awad Abdullah Al-Mu'taq, Mataabi' al-Farzadaq Al-Tijariyah, Riyadh, First Edition (1408 AH - 1988 CE).
5- Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam, Abu al-Hasan Sayyid al-Din Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad ibn Salim al-Tha'labi al-Amidi, Edited by Abdul Razzaq Afeefi, Al-Maktab al-Islami, Beirut, Damascus, Lebanon.
6- Al-Aadaab al-Shar'iyyah wal-Minh al-Mar'iyyah, Muhammad ibn Maflah ibn Shams al-Din al-Muqaddasi al-Salhi al-Hanbali, Alam al-Kutub, Lebanon.
7- Al-Adillah al-Aqliyyah al-Naqliyyah 'ala Usul al-I'tiqad by Saud bin Abdul Aziz Al-Areefi, Markaz Takween, Al-Khobar, First Edition (1435 AH - 2014 CE).
8- Asas al-Balaghah, Abu al-Qasim Jar-Allah Mahmoud ibn Amr ibn Ahmad Al-Zamakhshari, Edited by Muhammad Basil Ayoun Al-Sood, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, (1419 AH - 1998 CE).
9- Al-I'tiqad wal-Huda ila Sabil al-Rashad 'ala Madhhab al-Salaf wa As'hab al-Hadith, Ahmad ibn al-Hussein ibn Ali Abu Bakr al-Bayhaqi, Edited by Ahmad Issam al-Kateb, Dar al-Afaaq al-Jadeedah, Beirut, First Edition (1401 AH).
10- I'lam al-Muwqi'en 'an Rabb al-Alameen, Muhammad ibn Abi

Bakr ibn Ayyub ibn Sa'd Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Edited by Muhammad Abdul Salam Ibrahim, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, First Edition (1411 AH - 1991 CE).

11- Al-Alfadh wal-Mustalahat al-Muta'alliqah bi Tawhid al-Rububiyyah, Aamaal bint Abdul Aziz Al-Amr, Imam Muhammad ibn Saud University, Riyadh, First Edition (1433 AH - 2012 CE).

12- Amrad al-Qalb wa Shifa'uha, Abu al-Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi, Salafi Printing House, Cairo, Second Edition (1399 AH).

13- Al-Burhan fi Usul al-Fiqh, Abdul-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad al-Juwayni, Abu al-Ma'aali, Rukn al-Din, Known as Imam al-Haramayn, Edited by Salah ibn Muhammad ibn 'Uwaydah, Dar al-Kutub al-Ilmiyya Beirut, Lebanon, First Edition (1418 AH - 1997 CE).

14- Bayan Talbis al-Jahmiyyah fi Tasis Bid'ahum al-Kalamiyyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi, Edited by a Group of Scholars, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, First Edition (1426 AH).

15- Al-Tadmuriyyah: Tahqiq al-Ithbat li al-Asma wal-Sifat wa Haqiqat al-Jam' Bayn al-Qadar wal-Shari'a, Abu al-Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi, Edited by Dr. Muhammad bin Ouda Al-S'awi, Maktabat Al-Ubaykan, Riyadh, Sixth Edition (1421 AH - 2000 CE).

16- Al-Ta'rifat, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zain Al-Sharif Al-Jurjani. With Annotations and Index by Mohammad Basal Uyun Al-Sood, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon. First Edition (1403 AH - 1983 CE).

17- Talbis Iblis, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abdul-Rahman ibn Ali ibn Muhammad al-Jawzi, Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wal-Nashr, Beirut, Lebanon, First Edition (1421 AH - 2001 CE).

18- Al-Tahmeed li-ma fil-Muwatta min al-Ma'ani wal-Asaanid, Yusuf ibn Abdullah ibn Abdul-Barr al-Qurtubi, Dar al-Tibaa'ah wal-Nashr, Makkah.

19- Al-Jawab al-Sahih liman Badala Din al-Masih, Abu al-Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi, Edited by Ali bin Hasan, Abdul Aziz bin Ibrahim, Hamdan bin Muhammad. Dar al-‘Asimah, Saudi Arabia, Second Edition (1419 AH - 1999 CE).
20- Al-Hath 'ala al-Tijarah wal-Sina'ah wal-'Amal wal-Inkar 'ala Man Yadda'i al-Tawakkul fi Tark al-'Amal wal-Hujjah 'alayhim fi Dhalik, Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad al-Khallal, Compiled by Abu Abdullah Mahmoud ibn Muhammad Al-Haddad, Dar al-‘Asimah, Riyadh, Saudi Arabia, First Edition (1407 AH).
21- Al-Hujjah fi Bayan al-Mahajjah wa Sharh Aqeedah Ahl al-Sunnah, Isma'il ibn Muhammad ibn al-Fadl ibn Ali al-Qurashi al-Tulayhi al-Taymi al-Asbahani, Abu al-Qasim, known as Qawam al-Sunnah, Edited by Muhammad bin Rabi bin Hadi Umayr Al-Madkhali, Dar Al-Rayah, Riyadh, Second Edition (1419 AH - 1999 CE).
22- Dur' Ta'arud al-Aql wal-Naql, Abu al-Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Saudi Arabia, Second Edition (1411 AH - 1991 CE).
23- Al-Dalil al-Aqli 'Ind al-Salaf, Abdul Rahman Al-Shihri, Markaz Ta'seel, Jeddah, Second Edition (1436 AH - 2015 CE).
24- Diwan al-Mubtada' wal-Khabar fi Tarikh al-Arab wal-Barbar wa man 'Asarahum min Dhawil-Sha’n al-Akbar, Abdul-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad, Ibn Khaldun, Edited by Khalil Shihadah, Dar Al-Fikr, Beirut, Lebanon, Second Edition (1408 AH - 1988 CE).
25- Al-Radd 'ala al-Jahmiyyah wal-Zanadiqah, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ibn Hilal ibn Asad al-Shaybani, Edited by Sabri bin Salamah Shahin, Dar al-Thabit, First Edition.
26- Al-Radd 'ala al-Jahmiyyah, Uthman ibn Sa'id ibn Khalid ibn Sa'id al-Darami al-Sijistani, Edited by Badr bin Abdullah Al-Badr, Dar Ibn al-Atheer, Kuwait, Second Edition (1416 AH - 1995 CE).
27- Al-Radd 'ala al-Mantiqiyyin, Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taymiyyah, Dar al-Ma'rifah, Beirut, Lebanon.

28- Risalah al-Sijzi ila Ahl Zabid fil-Radd 'ala man 'ankar al-Harf wal-Sawt, Ubaidullah ibn Said ibn Hatim al-Sijzi al-Wa'ili al-Bakri, Edited by Muhammad Ba-karim ba-Abdullah, Edited by the Deanship of Scientific Research at the Islamic University of al-Madinah al-Munawwarah, Second Edition (1423 AH - 2002 CE).
29- Risalah ila Ahl al-Thughr bi Bab al-Abwab, Abu al-Hasan Ali ibn Isma'il ibn Ishaq ibn Musa ibn Abi Burdah ibn Abi Musa al-Ash'ari, Edited by Abdullah Shakir Muhammad Al-Junaidi, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Al-Madinah al-Munawwarah (1413 AH).
30- Al-Sunnah, Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad ibn Harun ibn Yazid al-Khallal, Edited by Dr. Atiyyah Al-Zahrani, Dar Al-Raya, Riyadh, First Edition (1410 AH - 1989 CE).
31- Al-Sunnah, Abu Bakr ibn Abi ‘Asim al-Shaybani, Edited by Muhammad Nasir al-Din Al-Albani, Al-Maktab al-Islami, Beirut, Lebanon, First Edition (1400 AH).
32- Al-Sunnah, Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal al-Shaybani, Edited by Dr. Muhammad bin Said bin Salim Al-Qahtani, Dar Ibn al-Qayyim, Dammam, First Edition (1406 AH - 1986 CE).
33- Al-Sunan, Abu Abdullah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, Ibn Majah. Edited by Shu'ayb al-Arna'ut and Others, Dar al-Risalah al-‘Alamiyyah, Damascus, Syria, First Edition (1430 AH - 2009 CE).
34- Siyar A'lam al-Nubala, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman ibn Qayimaz al-Dhahabi. Al-Risalah, Cairo, Egypt, Third Edition (1405 AH - 1985 CE).
35- Sharh Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah min al-Kitab wa al-Sunnah wa Ijma' al-Sahabah wal-Tabi'in wa man Ba'dihim, Hibatullah ibn Al-Hasan al-Tabari al-Lalikai, Edited by Ahmad Al-Ghamdi, Dar Taybah, Makkah, Fourth Edition (1416 AH - 1995 CE).
36- Sharh al-Sunnah Mu'taqad Isma'il ibn Yahya al-Muzini, Isma'il ibn Yahya ibn Isma'il, Abu Ibrahim al-Muzini, Editted by Jamal Azzoun, Maktabah Al-Ghuraba Al-Athariyah, Saudi Arabia, First Edition (1415 AH - 1995 CE).
37- Sharh al-Aqeedah al-Asfahaniyyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas

Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Abdullah ibn Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Taymiyyah al-Harrani al-Hanbali al-Dimashqi. Edited by Muhammad bin Riyadh Al-Ahmad, Al-Maktabah Al-‘Asriyyah, Beirut, Lebanon.

38- Sharh Miftah al-Wusul ila Banai al-Furu' 'ala al-Usul, Muhammad al-Tilmisani.

39- Al-Shari'ah, Abu Bakr Muhammad ibn al-Hussein ibn Abdullah al-Ajurri al-Baghdadi. Edited by Dr. Abdullah bin Umar bin Sulaiman Al-Dumayji, Dar Al-Watan, Riyadh, Second Edition (1420 AH - 1999 CE).

40- Shams al-Ulum wa Dawaa’ Kalam al-Arab min al-Kaloom, Nashwan bin Said Al-Humayri al-Yemeni. Edited by Dr. Hussein bin Abdullah Al-Umari and Others, Dar Al-Fikr Al-Mu'asir, Beirut, Lebanon, Dar Al-Fikr, Damascus, Syria, First Edition (1420 AH - 1999 CE).

41- Al-Sawa'iq al-Mursalah fil-Radd 'ala al-Jahmiyyah wal-Mu'attilah, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Saad Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Edited by Ali bin Muhammad al-Dakhil Allah, Dar Al-‘Aasimah, Riyadh, First Edition (1408 AH).

42- Tabaqat al-Hanabilah, Abu al-Husayn Ibn Abi Ya'la, Muhammad bin Muhammad. Edited by Muhammad Hamid al-Fiqi, Maktabat al-Sunnah al-Muhammadiyyah, Cairo, Egypt.

43- Al-'Arsh wa-ma Ruwiya Fihi, Abu Ja'far Muhammad bin Uthman bin Abi Shaybah al-Abasi. Edited by Muhammad bin Khalifah bin Ali al-Tamimi, Maktabat al-Rushd, Riyadh, First Edition (1418 AH - 1998 CE).

44- Al-'Aqd al-Mandhum fi al-Khusus wal-'Umum, Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi. Study and editing by Dr. Ahmad al-Khatm Abdullah, Dar al-Kutubi, Egypt, First Edition (1420 AH - 1999 CE).

45- Aqeedah al-Salaf wa As'hab al-Hadith, Isma'il bin Abdul-Rahman al-Sabooni. Edited by Nasser al-Judai’, Dar al-‘Aasimah, Riyadh, Second Edition (1419 AH).

46- Al-'Uluw lil-'Ali al-Ghaffar fi Iydah Sahih al-Akhbar wa Saqimiha, Shams al-Din bin Qayimaz al-Dhahabi. Edited by Ashraf bin Abdul Maqsood, Maktabat Adhwa' al-Salaf, Riyadh, First Edition (1416 AH - 1995 CE).

47- Kitab al-Tawhid wa Ithbat Sifat al-Rabb, Muhammad bin Ishaq bin Khuzaymah, Dar Ibad al-Rahman, Third Edition (1431 AH - 2010 CE).
48- Kitab al-'Ayn, Abu Abdul-Rahman al-Khalil bin Ahmad bin Amr bin Tamim al-Farahidi al-Basri. Edited by Dr. Mahdi al-Mukhzumi and Dr. Ibrahim al-Samira'i, Dar Maktabat al-Hilal (Undated).
49- Al-Kulliyat, Ayyub bin Musa al-Husayni al-Quraymi al-Kufi. Edited by Adnan Derwish and Muhammad al-Masri, Mu'assasat al-Risalah, Beirut, Lebanon.
50- Lisan al-Arab, Muhammad ibn Mukrim ibn Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Mandhur al-Ansari al-Ruwayfi’i al-Ifriqi. Dar Sadir, Beirut, Lebanon, Third Edition (1414 AH).
51- Mujmal Aqeedah A'immat al-Salaf, Abdullah bin Abdul Mohsin al-Turki. Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah, and Guidance, Saudi Arabia, Second Edition (1417 AH).
52- Majmu' al-Fatawa, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Taymiyyah al-Harrani. Edited by Abdul-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, Al-Madinah, Saudi Arabia (1416 AH - 1995 CE).
53- Al-Muhkam wal-Muheet al-A'dham, Abu al-Hasan Ali bin Isma'il bin Sayyidihi al-Mursi. Edited by Abdul Hamid Hindawi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, First Edition (1421 AH - 2000 CE).
54- Al-Mukhasas, Abu al-Hasan Ali bin Isma'il bin Sayyidihi al-Mursi. Edited by Khalil Ibrahim Jafal, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, Lebanon, First Edition (1417 AH - 1996 CE).
55- Maraatib al-Ijma' fil-'Ibadat wal-Mu'amalat wal-I'tiqadat, Ali bin Ahmad bin Saeed bin Hazm al-Andalusi. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon.
56- Masail al-Imam Ahmad Riwayat Ibn Hani, Edited by Zuhair al-Shawaish, Al-Maktab al-Islami, Lebanon.
57- Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal, Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Shaybani. Edited by Shuaib al-Arna’ut, Adil Murshid, and Others. Supervised by Dr. Abdullah bin Abdul Mohsin al-Turki, Muassasat al-Risalah, Beirut, Lebanon, First Edition (1421 AH - 2001 CE).

58- Al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar bi-Naql al-Adl ila al-Adl ila Rasool Allah = Sahih Muslim, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hassan al-Qushayri al-Nisaburi. Edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, Lebanon, First Edition (1412 AH).
59- Mishkat al-Masabih, Muhammad ibn Abdullah al-Khatib al-Umari, Abu Abdullah, Wali al-Din, al-Tabrizi. Edited by Muhammad Nasser al-Din al-Albani, Al-Maktab al-Islami, Beirut, Lebanon, Third Edition (1985 CE).
60- Mu'jam al-Furuq al-Lughawiyah, Abu Hilal al-Hasan ibn Abdullah ibn Sahl ibn Mihran al-Askari. Edited by Sheikh Beit-Allah Bayati. Muassassat al-Nashr al-Islami, first edition (1412 AH).
61- Maqayis al-Lughah, Ahmad bin Fares bin Zakariya al-Qazwini al-Razi, Abu al-Hasan. Edited by Abdul Salam Muhammad Haroun, Dar al-Fikr, (1399 AH 1979 CE).
62- Manaqib al-Imam Ahmad bin Hanbal, Abu al-Faraj Abdul-Rahman ibn Ali ibn al-Jawzi. Edited by Abdullah bin Abdul Mohsin al-Turki.
63- Manhaj al-Istidlal 'ala Masa'il al-I'tiqad 'inda Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, Uthman Ali Hasan, Maktabat al-Rushd, Riyadh, Eighth Edition (1415 AH).
64- Manhaj al-Salaf wal-Mutakallimin fi Mawafiqat al-Aql lil-Naql wa Athar al-Manhajayn fil-'Aqidah, Jayir Idris Amir, Maktabat Adhwa' al-Salaf, Riyadh, First Edition (1419 AH - 1998 CE).
65- Minhaj Imam al-Haramayn fi Dirasat al-'Aqidah, Ahmad al-Abdalatif Aal Abdul Latif, King Faisal Center, Riyadh, First Edition (1414 AH - 1993 CE).
66- Mawsu'at Kashaf Ishtilahaat al-Funun wal-'Ulum, Muhammad bin Ali bin al-Qadi al-Hanafi al-Tahanawi. Introduction, supervision, and review by Dr. Rafiq al-Ajam, Editted by Dr. Ali Dahruj, Maktabat Lubnan Nashirun, Beirut, Lebanon, First Edition (1996 CE).
67- Mawqif Ibn Taymiyyah min al-Asha’irah, Abdul Rahman bin Saleh bin Saleh al-Mahmoud, Maktabat al-Rushd, Riyadh, First Edition (1415 AH - 1995 CE).
68- Naqd al-Imam Abi Sa'id Uthman bin Sa'id 'ala al-Mirrisi al-Jahmi al-'Anid fi-ma Iftara 'ala Allahi min al-Tawhid, Uthman bin Sa'id

bin Khalid bin Sa'id al-Darimi. Edited by Abu ‘Asim al-Shawami al-Athari, al-Maktabah al-Islamiyyah lil-Nashr wal-Tawzi', Cairo, First Edition (1433 AH - 2012 CE).

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ..... ٣٤١
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ٣٤٣
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ٣٤٤
المقدمة..... ٣٤٥
التمهيد..... ٣٥٦
المطلب الأوَّل: التعريف بأهم مفردات عنوان البحث..... ٣٥٧
المطلب الثاني: التعريف بالإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ..... ٣٦١
المطلب الثالث: الاستدلال العقلي العقدي عند السلف مجالاته ومنهجيته..... ٣٦٦
المبحث الأول: مسالك الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ..... ٣٧٨
المبحث الثاني: منهجية الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ..... ٣٩١
المبحث الثالث: مجالات الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ..... ٣٩٩
المطلب الأوَّل: الاستدلال على مسائل التوحيد..... ٤٠٠
المطلب الثاني: الاستدلال على مسائل الإيمان..... ٤٢٥

المطلب الثالث: الاستدلال على مسائل القدر..... ٤٢٩
المطلب الرابع: الاستدلال على مسألة تحريم الخروج على الولاة... ٤٣١
الخاتمة..... ٤٣٤
فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ٤٣٦
فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ٤٤٧
فهرس الموضوعات..... ٤٥٥

دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة

– دراسة عقديَّة –

The Participation of Muslims in the Armies of Non Believers

- A Theological Study -

إعداد :

د / غالب بن غازي الحربي

أكاديمي سعودي، أستاذ مساعد بقسم العقيدة في كليَّة الدَّعوة وأصول الدِّين بالجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنورة

Prepared by :

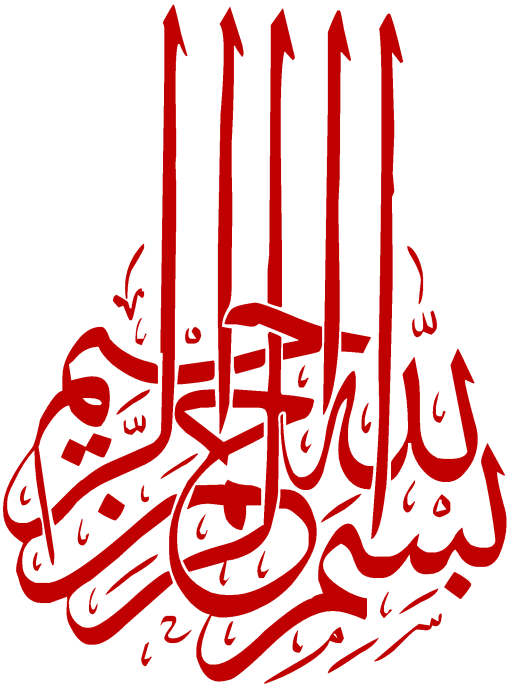
Dr. Ghalib bin Ghazi Al-Harbi

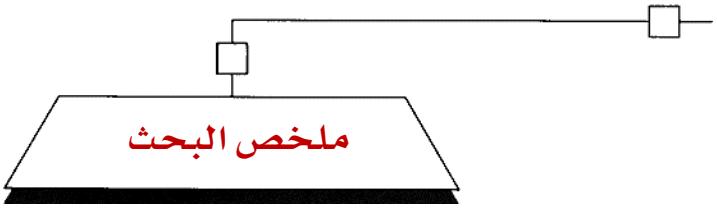
Saudi academic, assistant professor in the Department of Theology at the College of Dawah and Theology at the Islamic University in Al-Madinah Al-Munawwarah

Email: Ghaleb-alharbi@hotmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٢/١٦هـ	12/9/2022 CE		١٤٤٤/١١/٢٥هـ	14/6/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-005			

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



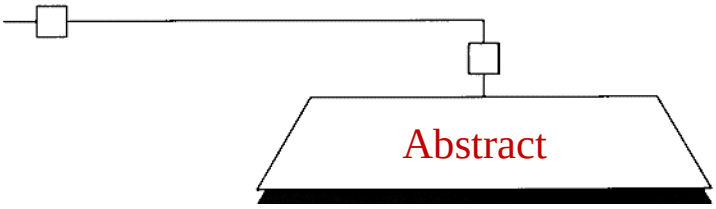
ملخص البحث

إنَّ القتال في الإسلام له أحكام شرعية عظيمة، جاء تفصيل القول فيها في القرآن العظيم والسنة النبوية، وقد استنبط العلماء هذه الأحكام، وبينوها للناس أحسن بيان مستصحبين في ذلك التلازم الوثيق بين الشريعة المطهرة والعقيدة الإسلامية، فجاء هذا البحث ليعرض صورة مشرقة في هذا الباب العظيم، واتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي.

ويهدف البحث إلى: بيان حقيقة الكفر وخطورته، وبيان أهمية الإيمان وتكميله، وما يؤثر بالنقص على إيمان المسلم، وبيان خطورة التحاق المسلم بجيوش الكفار المقاتلة، وبيان خطورة قتال المسلم لإخوانه المسلمين، والتحذير من الفتاوى المخالفة للكتاب والسُّنة وفهم الصحابة ﷺ، لا سيما في حكم قتال المسلم لإخوانه المسلمين.

ومن أهم النتائج التي وصل إليها الباحث: على المسلم أن يبتعد عن كل سبب يؤدي إلى الدخول في جيوش الكفار، وأنَّ دخوله في جيوشهم المقاتلة غير جائز أصلًا إلَّا للمكره على ذلك، وأنَّ مشاركته معهم لمقاتلة كفار آخرين لا تجوز إلَّا في حالات الضرورة، ويحرم مشاركته في جيش الكفار لقتال المسلمين بأي حال من الأحوال؛ وعليه أن يصبر على الامتناع عن مقاتلة إخوانه المسلمين مع جيش الكفار، وأنَّ فتوى القرضاوي وإخوانه في جواز مشاركة المسلم لجيش الكفار في قتال المسلمين للضرورة فتوى لم تؤسس على أصول الشريعة المطهرة.

الكلمات المفتاحية: (دخول – المسلم – جيوش – الكفار – المقاتلة).



Combat in Islam is governed by profound legal rulings detailed in both the Holy Quran and the Prophetic tradition (Sunnah). Scholars have derived these rulings and elucidated them to the people, highlighting the intrinsic link between the pure Islamic law (Shari'ah) and Islamic belief (Aqeedah). This research presents a comprehensive understanding of this significant topic, employing a descriptive-inductive methodology.

The research aims to:

Clarify the reality and dangers of disbelief (kufr).

Emphasize the importance of faith (Iman), its perfection, and factors that diminish a Muslim's faith.

Illustrate the danger of Muslims joining the armies of disbelievers in combat.

Highlight the peril of a Muslim fighting against fellow Muslims.

Warn against religious edicts (fatwas) that contradict the Quran, Sunnah, and the understanding of the Companions, especially regarding the ruling of a Muslim fighting against fellow Muslims.

Key findings of the research include:

Muslims should avoid any reasons that might lead them to join the armies of the disbelievers.

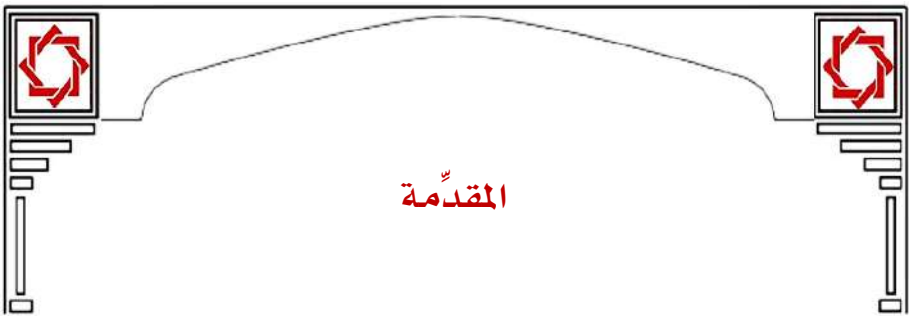
Joining such armies in combat is fundamentally impermissible unless one is coerced.

Collaborating with them to fight against other disbelievers is only allowed in cases of necessity.

It is strictly forbidden for a Muslim to participate in an army of the disbelievers to fight against Muslims under any circumstance, and they must exercise patience and abstain from fighting fellow Muslims alongside an army of the disbelievers.

The fatwa by Al-Qaradawi and his peers allowing a Muslim to join an army of the disbelievers to fight against Muslims under the guise of necessity is not founded on the principles of the pure Shari'ah.

Keywords: (Joining - Muslim - Armies - Disbelievers - Combat).



المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلَّا الله الملك الحق المبين، وأشهد أنَّ محمدًا عبد الله ورسوله الذي جاهد في الله حتى أتاه اليقين، صلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه الذين رفعوا راية الدِّين، وجاهدوا الكفار والمنافقين، فهزم الله أعداءه وجعل العاقبة للمتقين.

أمَّا بعد:

إنَّ من حكمة الله البالغة - وهو أحكم الحاكمين - ما قدره ﷻ من وجود أقليات من المسلمين يعيشون تحت ولاية دول كافرة.

ولا شك أنَّ الدخول تحت هذه الولاية نتج عنه وقوع أولئك المسلمين في قضايا عصرية، متعلقة بتعاملهم مع الأنظمة الكفرية تمثل نوازل عقدية تستدعي أحكامًا شرعية مستنبطة من نصوص الوحي الغضة الطرية الصالحة لكل زمان ومكان المتضمنة لهداية البشرية.

أَلَا وإنَّ من تلك النوازل مسألة دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة، وهي مدار هذا البحث الذي قسمته بعد المقدمة إلى ثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس:

المبحث الأوَّل: المراد بالكفر وأنواعه.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوَّل: المراد بالكفر.

المطلب الثاني: أنواع الكفر.

المطلب الثالث: أنواع الكفار.

المطلب الرَّابع: أنواع الدور.

المبحث الثاني: حكم إجارة المسلم للكافر.

المبحث الثالث: حكم دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: حكم الدخول في جيوش الكفار المقاتلة.

المطلب الثاني: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة كفار آخرين.

المطلب الثالث: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة مسلمين.

ثم **الخاتمة** وفيها أهم النتائج، ثم فهرس الموضوعات.

❖ أهداف البحث:

١-بيان خطورة التحاق المسلم بجيوش الكفار المقاتلة.

٢-بيان خطورة قتال المسلم لإخوانه المسلمين.

٣-التحذير من الفتاوى المخالفة للكتاب والسُّنة وفهم الصحابة ﷺ في حكم قتال المسلم لإخوانه المسلمين خاصة.

الدراسات السابقة:

لم أجد وقت كتابتي البحث حسب جهدي دراسة مستقلة عقدية في هذه المسألة (دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة).

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي.

وما توفيقي إلَّا بالله.

المبحث الأوَّل:

المراد بالكفر وأنواعه

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوَّل: المراد بالكفر

المطلب الثاني: أنواع الكفر

المطلب الثالث: أنواع الكفار

المطلب الرَّابع: أنواع الدُّور

المطلب الأوَّل:
المراد بالكفر

الكفر في اللغة:

(كفر): الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو الستر والتغطية. يقال لمن غطى درعه بثوب: قد كفر درعه. والمكفَّر: الرجل المتغطي بسلاحه.

فأمَّا قوله:

حتى إذا ألقت يدا في كافر ... وأجن عورات الثغور ظلامها

فيقال: إنَّ الكافر: مغيب الشمس. ويقال: بل الكافر: البحر. وكذلك فسر قول الآخر:

فتذكرا ثقلًا رثيدًا بعدما ... ألقت ذكاء يمينها في كافر

والنهر العظيم كافر، تشبيه بالبحر. ويقال للزارع كافر، لأنه يغطي الحب بتراب الأرض. قال الله ﷻ: ﴿أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [سورة الحديد: ٢٠].

ورماد مكفور: سفت الريح التراب عليه حتى غطته.

والكفر: ضد الإيمان، سمي لأنه تغطية الحق. وكذلك كفران النعمة:

جحودها وسترها(١).

قال الليث: الكفر: نقيض الإيمان آمنا بالله، وكفرنا بالطاغوت. ويقال لأهل دار الحرب: قد كفروا أي عصوا وامتنعوا.

قال: والكفر: كفر النعمة، وهو نقيض الشكر.

قال: وإذا ألجأت مطيعك إلى أن يعصيك فقد أكفرته(٢).

الكفر في الشرع:

الكفر المقصود بالبحث هاهنا هو الكفر الأكبر الذي لا يجتمع مع الإيمان إطلاقًا.

وقد جاءت النصوص الكثيرة في القرآن الكريم ببيان هذا النوع من الكفر تارة باستعمال المصدر كقوله ﷻ: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِى ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿١٧﴾﴾ [سورة التوبة:١٧].

وتارةً باستعمال الفعل المضارع كقوله ﷻ: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾﴾ [سورة المائدة:٥].

وكقوله ﷻ: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ

(١) ينظر: أحمد بن فارس الرازي، "معجم مقاييس اللغة"، تحقيق: عبد السلام هارون. (ط: بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م) ٥: ١٩١؛ محمد بن أحمد الأزهري، "تهذيب اللغة"، تحقيق: محمد عوض، (ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م). ١٠: ١٠؛ محمد بن مكرم، ابن منظور، "لسان العرب"، (ط: ٣، بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ). ٥: ١٤٤.

(٢) ينظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ١٠: ١١٠، وابن منظور، "لسان العرب"، ٥: ١٤٤.

فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ [سورة النساء:١٣٦].

وكقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾﴾ [سورة النساء:١٥٠-١٥١].

وتارةً باستعمال الفعل الماضي كقوله ﷻ: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾ [سورة التوبة:٧٤].

وكقوله ﷻ: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [سورة البقرة:٨٩].

وتارةً باستعمال فعل الأمر كما في أمر الشيطان للإنسان بالكفر: ﴿كَمَثَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَٰنِ ٱكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ فَكَانَ عَٰقِبَتَهُمَآ أَنَّهُمَا فِى ٱلنَّارِ خَٰلِدَيْنِ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٧﴾﴾ [سورة الحشر:١٦-١٧].

والنصوص في هذا كثيرة جدًّا، وحاصلها أنَّ الكفر هو عدم الإيمان بالله ورسله سواءً كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسدًا أو كبرًا، أو اتباعًا لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة.

وقد ذهب إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ(١).

(١) ينظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، "مجموع الفتاوى"، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع ملك فهد، ١٩٩٥م). ١٢: ٣٣٥.

المطلب الثاني:
أنواع الكفر

الكفر الأكبر الناقل عن الملة خمسة أنواع(١):

النوع الأوَّل: كفر التكذيب، ودليله قول الله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة العنكبوت:٦٨].

والمقصود بالتكذيب هنا تكذيب الرسل ظاهرًا وباطنًا، وهذا النوع قليل في الكفار؛ لأنَّ الله أيد رسله بالمعجزات وأعطاهم من البراهين والآيات ما ظهر به صدقهم(٢)؛ ولهذا قال الله في حال المشركين مع النبي ﷺ: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأنعام:٣٣].

النوع الثاني: كفر الإباء والاستكبار مع التصديق، ودليله قول الله

(١) ينظر: ابن القيم، "مدارج السالكين"، دار الكتاب العربي، (ط ٣، ١٩٩٦م). ١: ٣٤٧.

(٢) ينظر: محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان"، تحقيق أحمد شاكر، (ط ١، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م)، ١١: ٣٣٠؛ وإبراهيم بن صالح الخريصي "التنبيهات المختصرة"، (السعودية: دار الصمعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م)، ١٢٠.

جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [سورة البقرة:٣٤].

وهذا النوع هو الغالب على كفر أعداء الرسل، فهم يعلمون صدق الرسل باطنًا، ولكنهم يجحدون ظاهرًا استكبارًا، وهو كفر إبليس كما في هذه الآية، وكفر فرعون وقومه(١)، كما قال ﷻ: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [سورة النمل:١٤].

النوع الثالث: كفر الشك، وهو كفر الظن، ودليله قول الله ﷻ: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾﴾ [سورة الكهف:٣٥-٣٧].

النوع الرَّابع: كفر الإعراض، ودليله قول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ عَمَّآ أُنذِرُواْ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾﴾ [سورة الأحقاف:٣].

والمقصود هنا الإعراض الكلي عن دين الإسلام لا يتعلمه ولا يعمل به البته(٢).

---

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٩: ٤٣٦، وصالح الخريصي، "التنبيهات المختصرة"، ١٢٠.

(٢) ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: سامي محمد سلامة، (ط ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م). ٧: ٢٧٤؛ وصالح الخريصي، "التنبيهات المختصرة".

النوع الخامس: كفر النفاق، ودليله قول الله ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾﴾ [سورة المنافقون:٣].

والمقصود بهذا النوع عدم الإيمان القلبي بما جاء به الرسول ﷺ مع إظهار الإسلام باللسان(١).

وأنواع الكفر التي بها يتميز الكافر في الظاهر من غيره هي كفر التكذيب وكفر الإباء والاستكبار وكفر الإعراض، أمَّا كفر الشك وكفر النفاق فهما في الأصل من أنواع الكفر الباطنة التي لا يمكننا أن نحكم بهما على جيش ما أنه من جيوش الكفار.

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ٣٩٥.

المطلب الثالث:
أنواع الكفار

الكفار على نوعين:

النوع الأوَّل: الذين أنزل الله إليهم كتبًا فكفروا بها، وهذا مثل كفار أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

النوع الثاني: الذين لم يأتهم كتاب وعبدوا غير الله من سائر المشركين الوثنيين.

وهذان النوعان ذكرهما الله في غير ما آية من كتابه مثل قوله ﷻ: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ١٠٥﴾ [سورة البقرة:١٠٥].

وقوله ﷻ: ﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ ١﴾ [سورة البينة:١].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «هؤلاء الكفار من أهل التوراة والإنجيل، والمشركون من عبدة الأوثان»(١).

(١) الطبري، "جامع البيان"، ٢٤ / ٥٣٩.

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أمَّا أهل الكتاب فهم: اليهود والنصارى، والمشركون: عبدة الأوثان والنيران، من العرب ومن العجم»(١).

وبناء على هذا فجيوش الكفار المقصودة بالبحث هنا هي جيوش اليهود والنصارى وسائر جيوش المشركين الوثنيين على اختلاف أنواعهم.

(١) ابن كثير، "تفسير القرآن"، ٨ / ٤٥٦.

المطلب الرَّابع:
أنواع الدُّور

لقد قسم أهل العلم الدور إلى دار إسلام ودار كفر وقرروا:

أنَّ دار الإسلام: هي التي تظهر فيها أحكام الإسلام، ويحكمها المسلمون، وتجري فيها الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين ولو كان جمهور أهلها كفارًا.

وأنَّ دار الكفر: هي التي تظهر فيها أحكام الكفر، ويحكمها الكفار، وتجري فيها الأحكام الكفرية، ويكون النفوذ فيها للكفار ولو كان بها كثير من المسلمين وهي على نوعين:

١-بلاد كفار حربيين.

٢-بلاد كفار مهادنين بينهم وبين المسلمين صلح وهدنة(١).

وأنها لا تصير دار الكفر إلَّا بثلاث شرائط:

أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها.

(١) ينظر الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية ٧: ١٣٠، ١٣١، والفتاوى السعدية، العلَّامة عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، دمشق: دار الحياة، ١: ٩٢.

والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكف.

والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنًا بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين.

المبحث الثاني:
حكم إجارة المسلم للكافر

يشترط العلماء لجواز إجارة المسلم نفسه للكافر شروطًا:

منها: أن لا يكون العمل فيه إذلال للمسلم كالخدمة الشخصية للكافر بتقديم الطعام والشراب والوقوف بين يديه ونحو ذلك مما فيه إذلال للمسلم؛ لأنَّ المسلم أعلى من الكافر، ودين (الإسلام يعلو ولا يعلى)(١).

ومنها: أن يكون العمل فيما يحل للمسلم فعله.

ومنها: أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين.

ومنها: ضرورة المسلم لهذا العمل.

جاء في كشاف القناع عن متن الإقناع: (وتجوز إجارة المسلم) حرًّا كان أو عبدًا (للذمي إذا كانت الإجارة) على عمل معين (في الذمة) كخياطة وبناء وطحن، وحصد وصبغ، وقصر (وكذا) تجوز إجارة المسلم لذمي لعمل غير (خدمة) مدة معلومة بأن يستأجر ليستقي، أو يقصر له أياما معلومة؛ لأنه عقد معاوضة لا يتضمن إذلال المسلم ولا استخدامه أشبه مبايعته، وأمَّا إجارته له للخدمة فلا تجوز؛ لأنه عقد يتضمن حبس

(١) أبو بكر محمد بن هارون الروياني، مسند الروياني، (القاهرة: مؤسسة قرطبة). ٢: ٣٧.

المسلم عند الكافر وإذلاله واستخدامه مدة الإجارة، أشبه بيع المسلم لكافر(١).

فخدمة المسلم للكافر تشبه بيع المسلم لكافر لما فيهما من إذلال المسلم. وقد قال الله ﷻ: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [سورة النساء:١٤١]. قال ابن كثير رحمه الله: «وقد استدل كثير من العلماء بهذه الآية الكريمة على أصح قولي العلماء، وهو المنع من بيع العبد المسلم من الكافر لما في صحة ابتياعه من التسليط له عليه والإذلال»(٢).

قال ابن المنير: «استقرت المذاهب على أنَّ الصنَّاع في حوانيتهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة، ولا يعد ذلك من الذلة بخلاف أن يخدمه في منزله وبطريق التبعية له، والله أعلم»(٣).

وقد عقد البخاري رحمه الله بابًا بعنوان: (هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك في أرض الحرب)، ثم ذكر سنده إلى خباب(٤)، قال: «كنت رجلًا

---

(١) منصور بن يونس البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، (بيروت: دار الكتب العلمية). ١٢: ١٩.

(٢) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٢: ٤٣٧.

(٣) أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، "فتح الباري"، تحقيق محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ). ٤: ٤٥٢.

(٤) خباب بن الأرت بن جندلة بن سعد التميمي، أبو يحيى أو أبو عبد الله: صحابي، من السابقين، قيل أسلم سادس ستة، وهو أول من أظهر إسلامه. كان في الجاهلية قينًا يعمل السيوف، بمكة. ولما أسلم استضعفه المشركون فعذبوه ليرجع عن دينه، فصبر، إلى أن كانت =

قينًا، فعملت للعاص بن وائل(١)، فاجتمع لي عنده، فأتيته أتقاضاه، فقال: لا والله لا أقضيك حتى تكفر بمحمد، فقلت: «أَمَا والله حتى تموت ثم تبعث فلا»، قال: وإني لميت ثم مبعوث؟ قلت: «نعم»، قال: فإنه سيكون لي ثم مال وولد، فأقضيك، فأنزل الله ﷻ: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَـٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٧٧﴾﴾ [سورة مريم:٧٧]»(٢).

قال بدر الدين العيني: «هذا باب يذكر فيه هل يؤجر الرجل المسلم نفسه من رجل مشرك في دار الحرب ولم يذكر جواب الاستفهام؛ لأنَّ حديث الباب يتضمن إجارة خباب نفسه وهو مسلم إذ ذاك في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك، وكان ذلك بمكة وكانت مكة إذ ذاك دار حرب وأطلع النبي على ذلك فأقره ...(٣).

=

الهجرة. ثم شهد المشاهد كلها، ونزل الكوفة فمات فيها وهو ابن ٧٣ سنة. ولما رجع علي من صفين مر بقبره، فقال: رحم الله خبابًا أسلم راغبًا وهاجر طائعًا وعاش مجاهدًا. روى له البخاري ومسلم وغيرهما (٠٠٠ – ٣٧هـ = ٠٠٠ – ٦٥٧م)، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، الأعلام، (دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م)، ٢: ٣٠١.

(١) العاص (أو العاصي) بن وائل بن هاشم السهمي، من قريش: أحد الحكام في الجاهلية. كان نديما لهشام بن المغيرة. وأدرك الإسلام، وظل على الشرك. ويعد من (المستهزئين) ومن (الزنادقة) الذين ماتوا كفارا (٠٠٠ – نحو ٣ ق هـ = ٠٠٠ – ٦٢٠م) الأعلام للزركلي، ٣: ٢٤٧.

(٢) محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري"، حديث رقم: ٢٢٧٥، ٣: ١٢٠ – ١٢١، تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط ١، دار طرق النجاة، عام: ١٤٢٢هـ).

(٣) محمود بن أحمد، بدر الدين العيني، "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، (بيروت: دار =

وقال المهلب: «كره العلماء أن يؤاجر المسلم نفسه من مشرك في دار الحرب أو دار الإسلام؛ لأنَّ في ذلك ذلة للمسلمين، إلَّا أن تدعوا إلى ذلك ضرورة، فلا يخدمه فيما يعود على المسلمين بضر، ولا فيما لا يحل مثل: عصر خمر، أو رعاية خنازير أو عمل سلاح أو شبه ذلك، وأمَّا في دار الإسلام فقد أغنى الله بالمسلمين وبخدمتهم عن الاضطرار إلى خدمة المشركين، وقد أمر الله عبادة المؤمنين بالترأس على المشركين، فقال ﷻ: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ [سورة آل عمران:١٣٩]، فلا يصح لمسلم أن يهين نفسه بالخدمة لمشرك إلَّا عند الضرورة، فإن وقع ذلك فهو جائز؛ لأنه لما جاز لنا أن نأخذ أموالهم بالمعاوضة منهم في أثمان ما بيع منهم، كان كذلك المنافع الطارئة منا – والله أعلم – ألا ترى أنَّ خبابًا عمل للعاص بن وائل وهو كافر، وجاز له ذلك(١).

فهذه النقول المتتابعة تكشف للناظر أنَّ إجارة المسلم نفسه للكافر مضبوطة بشروط نص عليها أهل العلم فينبغي للمسلم مراعتها والأخذ بها حفاظًا على سلامة دينه.

=

إحياء التراث العربي). ١٨: ٢٨٨.

(١) علي بن خلف، ابن بطال، "شرح صحيح البخاري"، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. (ط ٢، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م). ٦: ٤٠٣.

المبحث الثالث:

حكم دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: حكم الدخول في جيوش الكفار المقاتلة

المطلب الثاني: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة كفار آخرين

المطلب الثالث: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة مسلمين

المطلب الأوَّل:
حكم الدخول في جيوش الكفار المقاتلة

يمكننا القول هاهنا بأنه لا ترد علينا هذه النازلة في الدولة الكافرة التي لا تلزم أبناءها المسلمين ولا من تجنس بجنسيتها من المسلمين بالدخول في جيشها المقاتل.

ويبقى النظر في الدولة الكافرة التي تلزم بذلك:

أمَّا المسلم الذي تجنس بجنسية الدولة الكافرة فيقال له: إنك قد وقعت أصلًا في مخالفة شرعية حين انتميت إلى جنسية هذه الدولة، لأنَّ العلماء أفتوا بالمنع من تجنس المسلم بجنسية الدولة الكافرة، والواجب على المسلم أصلًا أن لا يقيم في دول الكفر فضلًا عن أن يتجنس بجنسيتها.

وقد ورد إلى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية السؤال الآتي:

«كثير من المسلمين الذين يقدمون إلى هذه الديار ينوون الإقامة، وكذلك يحصلون على الجنسية الأمريكية، فهل يجوز لهم ذلك؟ علمًا بأنها ديار كفر وشرك وانحلال فكيف يعطون ولاءهم لحكومتها بالتنازل عن جنسية بلادهم الإسلامية وقبول جنسية هذه البلاد؟ فما حكم الإسلام في ذلك؟ علمًا بأنهم يبررون ذلك بنشر الإسلام؟

فكان نص الجواب: لا يجوز لمسلم أن يتجنس بجنسية بلاد حكومتها

كافرة؛ لأنَّ ذلك وسيلة إلى موالاتهم والموافقة على ما هم عليه من الباطل، أمَّا الإقامة بدون أخذ الجنسية، فالأصل فيها: المنع؛ لقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [سورة النساء:٩٧-٩٨]، ولقول النبي ﷺ: «**أنا بريء من كل مسلم يقيم بين المشركين**»(١)، ولأحاديث أخرى في ذلك، ولإجماع المسلمين على وجوب الهجرة من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام مع الاستطاعة لكن من أقام من أهل العلم والبصيرة في الدِّين بين المشركين لإبلاغهم دين الإسلام ودعوتهم إليه فلا حرج عليه إذا لم يخش الفتنة في دينه، وكان يرجو التأثير فيهم وهدايتهم.

وبالله التوفيق، وصلَّى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلَّم».

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

(عبد الله بن قعود / عبد الرزاق عفيفي / عبد العزيز بن عبد الله بن باز)(٢).

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم: ٢٦٤٥، والترمذي في جامعه برقم: ١٦٠٥؛ والنسائي في "المجتبى": تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط ٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م). ٨: ٣٦.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة، فتوى رقم: ٢٣٩٣، ٢: ١٠٨. ١٠٩.

فالواجب على هذا المسلم التخلي عن جنسية الدولة الكافرة حتى لا يلزم بالدخول في جيشها المقاتل.

وأمَّا المسلم من أبناء الدولة الكافرة فإنه لا يجوز له الدخول في جيشها المقاتل؛ لأنه بدخوله هذا يكون تحت راية جاهلية، ويحصل به تقوية للكفار(١).

والواجب عليه أن يهاجر إلى بلد إسلامي إن استطاع، والله يوسع له، قال الله ﷻ: ﴿۞ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾ [سورة النساء: ١٠٠].

فعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله ﷻ: ﴿مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ قال: السعة في الرزق(٢).

أمَّا إذا كان هذا المسلم لا يستطيع الهجرة، وكان مكرهًا على الدخول في جيش دولته الكافرة، بحيث يقتل إذا لم يدخل الجيش فإنه يجوز له في هذه الحالة الدخول، لأنه يجوز في الضرورة ما لا يجوز في غيرها(٣).

---

(١) ينظر: فهد بن محمد السنيدان، "اختيارات الشيخ محمد العثيمين في النوازل العقدية المعاصرة"، ٤٥١.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ٩: ١٢١.

(٣) ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، "كتاب الأم"، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م). ٤: ١٦٨.

المطلب الثاني:
حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة كفار آخرين

تقرر أنَّ الأصل في المسلم أنه لا يجوز له الدخول أصلًا في جيش الدولة الكافرة إلَّا إذا كان مكرهًا على ما تقدم تفصيله في المطلب الأول.

فإذا كان مكرهًا على هذا الدخول، فهل يجوز له بعد دخوله المشاركة في جيوش لمقاتلة كفار آخرين؟

هذه مسألة أخرى، يستدعي الجواب عنها التفصيل الآتي:

لا يجوز للمسلم المشاركة في جيوش الكفار لمقاتلة كفار آخرين؛ لأنه بدخوله هذا سيقاتل تحت راية جاهلية، وفي هذه المشاركة إظهار لدين الكفار، وتحقيق النصر للعدو، ولأنَّ في ذلك تعريض المسلم نفسه للقتل في ساحة تضم طائفتين تقاتلان لإظهار الباطل وليس لإحقاق الحق.

قال رسول الله ﷺ: «**ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتلة جاهلية**»(١).

وعن جندب بن عبد الله البجلي، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قتل**

(١) مسلم بن حجاج، "صحيح مسلم"، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي). حديث رقم: ٤٨٩٢، ٦: ٢٠.

تحت راية عمية، يدعو عصبية، أو ينصر عصبية، فقتلة جاهلية»(١).

قوله: «**راية عمية**» من العمى الضلالة.

والعصبية: معاونة ظلم للتعصب والمحاماة والموافقة عمن يلزمك أمره أو تلتزمه لغرض.

وقوله: «**فقتلة جاهلية**» أي: من صنيع أهل الجاهلية والكفر(٢).

جاء في شرح السير الكبير: «لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا أهل الشرك مع أ هل الشرك؛ لأنَّ الفئتين حزب الشيطان، وحزب الشيطان هم الخاسرون، فلا ينبغي للمسلم أن ينضم إلى إحدى الفئتين فيكثر سوادهم ويقاتل دفعًا عنهم، وهذا لأنَّ حكم الشرك هو الظاهر، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أ هل الحق، لا لإظهار حكم الشرك»(٣).

وجاء في المدونة الكبرى: «أرأيت لو أنَّ قومًا من المسلمين أسارى في بلاد الشرك أو تجارًا استعان بهم صاحب تلك البلاد على قوم من المشركين ناوءوه من أهل مملكته أو من غير أهل مملكته. أترى أن يقاتلوا معه أم لا؟ قال: سمعت مالكًا يقول في الأسارى يكونون في بلاد المشركين فيستعين بهم الملك على أن يقاتلوا معه عدوه ويجاء بهم إلى بلاد المسلمين؟ قال: قال

(١) مسلم بن حجاج، "صحيح مسلم"، حديث رقم: ٤٨٩٨، ٦: ٢٢.

(٢) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، "شرح سنن ابن ماجه"، ١: ٢٨٣.

(٣) محمد بن أحمد السرخسي، "شرح السير الكبير". (الشركة الشرقية للاعلانات ١٩٧١م). ٤: ٢٢٢.

مالك: «لا أرى أن يقاتلوا على هذا ولا يحل لهم أن يسفكوا دماءهم على مثل ذلك».

قال مالك: «وإنما يقاتل الناس ليدخلوا في الإسلام من الشرك، فأمَّا أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر ويسفكوا دماءهم في ذلك، فهذا مما لا ينبغي ولا ينبغي لمسلم أن يسفك دمه على هذا[(١)].

فإن قال قائل هذا أصل شرعي متين، ولكن هل هناك حالات يمكن الخروج فيها عن هذا الأصل؟

فالجواب: نعم في الحالات التي يكون فيها تحصيل مصلحة للمسلمين أو درء شر عنهم[(٢)]، وعند الضرورة، ومن ذلك:

١-إذا أجبر رئيس الدولة الكافر المسلمين الذين تحت ولايته على قتال كفار آخرين معه، بحيث يتعرض هؤلاء المسلمون للقتل إذا لم يفعلوا ذلك، أو كانوا أسرى عند هذا الرئيس الكافر لا قوة لهم على معارضته، أو خاف المسلمون على أنفسهم القتل من الكفار الآخرين، ونحو ذلك مما يضطر المسلم معه للاستجابة لهذا النوع من القتال دافعًا بذلك عن نفسه الهلاك.

جاء في شرح السير الكبير: «ولو قال أهل الحرب لأسراء فيهم قاتلوا

(١) الإمام مالك، "المدونة الكبرى"، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م). ١: ٥١٨.

(٢) ينظر: السنيدان، "اختيارات الشيخ محمد العثيمين في النوازل العقدية المعاصرة"، ٤٥٢-٤٥٣.

معنا عدونا من المشركين، وهم لا يخافونهم على أنفسهم إن لم يفعلوا فليس ينبغي أن يقاتلوهم معهم؛ لأنَّ في هذا القتال إظهار الشرك، والمقاتل يخاطر بنفسه فلا رخصة في ذلك إلَّا على قصد إعزاز الدِّين، أو الدفع عن نفسه. فإذا كانوا يخافون أولئك الآخرين على أنفسهم فلا بأس بأن يقاتلوهم؛ لأنهم يدفعون الآن شر القتل عن أ نفسهم. فإنهم يأمنون الذين هم في أيديهم على أنفسهم، ولا يأمنون الآخرين إن وقعوا في أيديهم، فحل لهم أن يقاتلوا دفعا عن أ نفسهم. وإن قالوا: قاتلوا معنا عدونا من المشركين وإلَّا قتلناكم فلا بأس بأن يقاتلوا دفعًا لهم؛ لأنهم يدفعون الآن أشر القتل عن أنفسهم. وقتل أولئك المشركين لهم حلال، ولا بأس بالإقدام على ما هو حلال عند تحقق الضرورة بسبب الإكراه ...»(١).

٢-أن يدفع المسلمون بهذا النوع من القتال عن أنفسهم الأسر والذل جاء في شرح السير الكبير: «قاتلوا معنا عدونا من أهل حرب آخرين على أن نخلي سبيلكم إذا انقضت حربنا لو وقع في قلوبهم أنهم صادقون فلا بأس بأن يقاتلوا معهم؛ لأنهم يدفعون بهذا الأسر عن أنفسهم ولا يكون هذا دون ما إذا كانوا يخافون على أنفسهم من أولئك المشركين فكما يسعهم الإقدام هناك فكذلك يسعهم هاهنا»(٢).

٣-أن يكون المسلمون تحت ولاية قائد كافر يعدل معهم ويعطيهم

(١) السرخسي، "شرح السير الكبير"، ٤: ٢٢٤.
(٢) "المرجع نفسه"، ٤: ٢٢٦.

حقوقهم فيقاتلون معه كفارًا آخرين خوفًا من ظلمهم إن أصبحت الغلبة والنصرة لهم.

ويستأنس في هذا بقصة النجاشي مع المسلمين، كما روت ذلك أم سلمة رضي الله عنها: قالت: «فأقمنا مع خير جار في خير دار، فلم نلبث أن خرج عليه رجل من الحبشة ينازعه في ملكه، فوالله ما علمنا حزنًا قط هو أشد منه، فرقًا من أن يظهر ذلك الملك عليه فيأتي ملك لا يعرف من حقنا ما كان يعرفه، فجعلنا ندعو الله ونستنصره للنجاشي، فخرج إليه سائرًا. فقال أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم لبعض: من يخرج فيحضر الوقعة حتى ينظر على من تكون؟ وقال الزبير – وكان من أحدثهم سنًّا – أنا، فنفخوا له قربة فجعلها في صدره فجعل يسبح عليها في النيل حتى خرج من شقه الآخر إلى حيث التقى الناس فحضر الوقعة، فهزم الله ذلك الملك وقتله، وظهر النجاشي عليه. فجاءنا الزبير فجعل يليح لنا بردائه، ويقول: ألَا فابشروا، فقد أظهر الله النجاشي، قلت: فو الله ما علمنا أننا فرحنا بشيء قط فرحنا بظهور النجاشي، ثم أقمنا عنده حتى خرج من خرج منا إلى مكة، وأقام من أقام»(١).

(١) ابن كثير، "البداية والنهاية"، تحقيق: علي شيري، (ط ١، بيروت: دار التراث العربي، ١٩٨٨م). ٣: ٩٤– ٩٥، وهذه القصة صحيحة أوردها العلَّامة الألباني في كتابه "صحيح السيرة النبوية" (ط١، عمان: المكتبة الإسلامية)، ١٧٧.

المطلب الثالث:
حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة مسلمين

يتضمن هذا المطلب أمرين:

الأمر الأول: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة مسلمين.

الأمر الثاني: مناقشة فتوى الدكتور/ يوسف القرضاوي وإخوانه في هذه النازلة.

الأمر الأوَّل: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة المسلمين.

تقرر أنَّ الأصل في المسلم أنه لا يجوز له الدخول أصلًا في جيش الدولة الكافرة إلَّا إذا كان مكرهًا على ما تقدم تفصيله في المطلب الأول.

فإذا كان مكرهًا على هذا الدخول، فهل يجوز له بعد دخوله المشاركة في جيوش لمقاتلة مسلمين؟

فالجواب: إنه يحرم على المسلم مشاركة الكفار في قتال المسلمين بأي حال من الأحوال؛ لأنَّ ذلك من أعظم الذنوب عند الله، وقد رتب الله الوعيد الشديد على قتل المؤمن فقال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [سورة النساء:٩٣]، وقال النبي ﷺ: «**لزوال الدنيا أهون عند**

الله من قتل رجل مسلم»(١).

وعن أبي موسى عن النبي ﷺ: «**من حمل علينا السلاح فليس منا**»(٢).

وعن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه، ذكر النبي ﷺ وقعد على بعيره، وأمسك إنسان بخطامه – أو بزمامه – قال: «**أي يوم هذا؟**»، فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه، قال: «**أليس يوم النحر؟**» قلنا: بلى، قال: «**فأي شهر هذا؟**» فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: «**أليس بذي الحجة؟**» قلنا: بلى، قال: «**فإنَّ دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب، فإنَّ الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه**»(٣).

وقال ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»(٤).

وعن أبي زرعة بن عمرو، عن جرير أنَّ النبي ﷺ قال له في حجة

---

(١) سنن النسائي، "السنن" (المجتبى من السنن)، وصححه الألباني، حديث رقم: ٣٩٨٧، ٧: ٨٢.

(٢) البخاري، "الصحيح"، حديث رقم: ٧٠٧١، ٩ / ٦٢، ومسلم، "الصحيح"، حديث رقم: ٢٩١، ١: ٦٩.

(٣) صحيح البخاري، حديث رقم: ٦٧، ١: ٢٦

(٤) صحيح البخاري، حديث رقم: ٤٨، ١: ١٩، وصحيح مسلم، حديث رقم: ٢٣٠، ١: ٥٧.

الوداع: «**استنصت الناس**» فقال: «**لا ترجعوا بعدي كفارًا، يضرب بعضكم رقاب بعض**»(١).

وقال رسول الله ﷺ: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**»، فقلت يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «**إنه كان حريصًا على قتل صاحبه**»(٢).

فالمسلم معصوم الدم لا يحل قتله إلَّا بموجب شرعي عندنا من الله فيه برهان، والدليل قوله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلَّا الله، وأني رسول الله، إلَّا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدِّين التارك للجماعة**»(٣).

ولعظمة حرمة المسلم ومنزلته عند الله حرَّم الشارع الحكيم مجرد الإشارة إليه بحديدة، فعن أيوب عن ابن سيرين سمت أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال أبو القاسم ﷺ: «**من أشار إلى أخيه بحديدة، فإنَّ الملائكة تلعنه، حتى يدعه وإن كان أخاه لأبيه وأمه**»(٤).

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم: ١٢١، ١: ٤١، وصحيح مسلم، حديث رقم: ٢٣٢، ١: ٥٨.

(٢) صحيح البخاري، حديث رقم: ٣١، ١: ١٥، وصحيح مسلم، حديث رقم: ٧٤٣٤، ٨: ١٦٩

(٣) صحيح البخاري، حديث رقم: ٦٨٧٨، ٩: ٦، وصحيح مسلم، حديث رقم: ٤٤٦٨، ٥: ١٠٦

(٤) صحيح مسلم، حديث رقم: ٦٨٣٢، ٨: ٣٣.

والمقصود أنَّ النصوص الشرعية التي جاءت ببيان عظيم حرمة المسلم وعصمة دمه، ومنزلته عند الله كثيرة جدًّا فلا يجوز الخروج عنها، ولا تحريفها، بل تبقى على ظاهرها في المحافظة على نفس المسلم غاية المحافظة، والحذر غاية الحذر من الاعتداء عليها بغير حق.

الأمر الثاني: مناقشة فتوى القرضاوي وإخوانه في هذه النازلة.

مما يجدر التنبيه إليه هاهنا أنَّ المقصود بإيراد هذه الفتوى مناقشة ما يختص بموضوع البحث وليس استقصاء جميع الأخطاء التي تضمنتها، إذا تبين ذلك أقول وبالله التوفيق: لقد أصدر الدكتور/ يوسف القرضاوي فتوى مع مجموعة من إخوانه بخصوص شرعية الحملة الأميركية ضد الإرهاب، وإجازة مشاركة الجنود المسلمين الأميركيين في الحرب ردًّا على العمليات الإرهابية التي وقعت في نيويورك وواشنطن في ١١ سبتمبر. وكان المجلس الفقهي لأميركا الشمالية قد تلقى رسالة من بعض المرشدين المسلمين في الجيش الأميركي في الحرب، فأرسل المجلس الفقهي هذا السؤال إلى بعض علماء العالم الإسلامي للاستئناس برأيهم الفقهي حول هذه المسألة، فجاءت الفتوى تحمل توقيع الدكتور/ يوسف القرضاوي، والمستشار/ طارق البشري، والدكتور/ هيثم الخياط، والدكتور/ محمد سليم العوا، وفهمي هويدي. وكان فهمي هويدي قد نشر نص الفتوى في رأيه الأسبوعي في جريدة «الشرق الأوسط» فكانت الفتوى على النحو الآتي:

«السؤال يعرض قضية شديدة التعقيد وموقفًا بالغ الحساسية يواجهه إخواننا العسكريون المسلمون في الجيش الأميركي، وفي غيره من الجيوش التي

قد يوضعون فيها، في ظروف مشابهة. والواجب على المسلمين كافة أن يكونوا يدًا واحدةً ضد الذين يروعون الآمنين، ويستحلون دماء غير المقاتلين بغير سبب شرعي؛ لأنَّ الإسلام حرَّم الدماء والأموال حرمة قطعية الثبوت إلى يوم القيامة، إذ قال ﷻ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [سورة المائدة:٣٢]. فمن خالف النصوص الإسلامية الدالة على ذلك فهو عاص مستحق للعقوبة المناسبة لنوع معصيته وقدر ما يترتب عليها من فساد أو إفساد. يجب على إخواننا العسكريين المسلمين في الجيش الأميركي أن يجعلوا موقفهم هذا - وأساسه الدِّيني - معروفين لجميع زملائهم ورؤسائهم وأن يجهروا به ولا يكتموه؛ لأنَّ في ذلك إبلاغًا لجزء مهم من حقيقة التعاليم الإسلامية، طالما شوهت وسائل الإعلام صورته أو أظهرته على غير حقيقته. ولو أنَّ الأحداث الإرهابية التي وقعت في الولايات المتحدة عوملت بمقتضى نصوص الشريعة وقواعد الفقه الإسلامي لكان الذي ينطبق عليها هو حكم جريمة الحرابة الوارد في سورة «المائدة» (الآيتان ٣٣ و٣٤)؛ لذلك، فإننا نرى ضرورة البحث عن الفاعلين الحقيقيين لهذه الجرائم، وعن المشاركين فيها بالتحريض والتمويل والمساعدة، وتقديمهم لمحاكمة منصفة تنزل بهم العقاب المناسب الرادع لهم ولأمثالهم من المستهينين بحياة الأبرياء وأموالهم والمروعين لأمنهم. وهذا كله من واجب المسلمين المشاركة فيه بكل سبل ممكنة، تحقيقًا

لقوله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٢﴾ [سورة المائدة:٢]؛ ولكن الحرج الذي يصيب العسكريين المسلمين في مقاتلة المسلمين الآخرين مصدره أنَّ القتال يصعب – أو يستحيل – التمييز فيه بين الجناة الحقيقيين المستهدفين به، وبين الأبرياء الذين لا ذنب لهم فيما حدث، وأنَّ الحديث النبوي الصحيح يقول: «**إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار**» قيل هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «**قد أراد قتل صاحبه**» رواه البخاري ومسلم. والواقع أنَّ الحديث الشريف المذكور يتناول الحالة التي يملك فيها المسلم أمر نفسه فيستطيع أن ينهض للقتال ويستطيع أن يمتنع عنه، وهو لا يتناول الحالة التي يكون المسلم فيها مواطنًا وجنديًّا في جيش نظامي لدولة، يلتزم بطاعة الأوامر الصادرة إليه، وإلَّا كان ولاؤه لدولته محل شك، مع ما يترتب على ذلك من أضرار عديدة. يتبين من ذلك أنَّ الحرج الذي يسببه نص هذا الحديث الصحيح إمَّا أنه مرفوع، وإمَّا أنه مغتفر بجانب الأضرار العامة التي تلحق مجموع المسلمين في الجيش الأميركي، بل وفي الولايات المتحدة بوجه عام، إذا أصبحوا مشكوكًا في ولائهم لبلدهم الذي يحملون جنسيته، ويتمتعون فيه بحقوق المواطنة، وعليهم أن يؤدوا واجباته. وأمَّا الحرج الذي يسببه كون القتال لا تمييز فيه؛ فإنَّ المسلم يجب عليه أن ينوي مساهمته في هذا القتال، وأن يحق الحق ويبطل الباطل، وأنَّ عمله يستهدف منع العدوان على الأبرياء أو الوصول إلى مرتكبيه لتقديمهم للعدالة، وليس له شأن بما سوى ذلك من أغراض للقتال قد تنشئ لديه

حرجًا شخصيًّا؛ لأنه لا يستطيع وحده منعها ولا تحقيقها، والله ﷻ لا يكلف نفسًا إلَّا وسعها، والمقرر عند الفقهاء أنَّ ما لا يستطيعه المسلم وغير ساقط عنه لا يكلف به، وإنما المسلم هنا جزء من كل لو خرج عليه لترتب على خروجه ضرر له ولجماعة المسلمين في بلده أكبر كثيرًا من الضرر الذي يترتب على مشاركته في القتال. والقواعد الشرعية المرعية تقرر أنه: «إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما» فإذا كان يترتب على امتناع المسلمين عن القتال في صفوف جيوشهم ضرر على جميع المسلمين في بلادهم، وهم ملايين عديدة، وكان قتالهم سوف يسبب لهم حرجًا أو أذى روحيًّا ونفسيًّا، فإنَّ «الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام»، كما تقرر القاعدة الفقهية الأخرى. وإذا كان العسكريون المسلمون في الجيش الأميركي يستطيعون طلب الخدمة – مؤقتًا أثناء هذه المعارك الوشيكة – في الصفوف الخلفية للعمل في خدمات الإعاشة وما شابهها –كما ورد في السؤال – من دون أن يسبب لهم ذلك، ولا لغيرهم من المسلمين الأميركيين حرجًا ولا ضررًا فإنه لا بأس عليهم من هذا الطلب. أمَّا إذا كان هذا الطلب يسبب ضررًا أو حرجًا يتمثل في الشك في ولائهم، أو تعريضهم لسوء ظن، أو لاتهام باطل، أو لإيذائهم في مستقبلهم الوظيفي، أو للتشكيك في وطنيتهم، وأشباه ذلك، فإنه لا يجوز عندئذ هذا الطلب.

والخلاصة: أنه لا بأس – إن شاء الله – على العسكريين المسلمين من المشاركة في القتال في المعارك المتوقعة ضد من يظن أنهم يمارسون الإرهاب، أو يؤوون الممارسين له، ويتيحون لهم فرص التدريب والانطلاق من بلادهم،

مع استصحاب النية الصحيحة على النحو الذي أوضحناه، دفعًا لأي شبهة قد تلحق بهم في ولائهم لأوطانهم، ومنعًا للضرر الغالب على الظن وقوعه، وإعمالًا للقواعد الشرعية التي تنص على أنَّ الضرورات تبيح المحظورات، وتوجب تحمل الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد، والله تعالى أعلم وأحكم»(١).

هذا وقد أثارت هذه الفتوى جدلًا واسعًا، فاستوضح كثير من الناس رأي القرضاوي بشأنها فجاء الرد منه على هذا النحو: «سألني كثير من الإخوة الذين قرأوا الفتوى التي حررها الأخ الدكتور/ محمد سليم العوا، ووقعت عليها مع المستشار/ طارق البشري، والدكتور/ هيثم الخياط، والأخ فهمي هويدي، والخاصة بالمسلم الذي يعمل في القوات المسلحة الأمريكية، وهي فتوى خاصة به ولمن كان في مثل حاله، فلا ينبغي أن تعمم والواجب في الفتوى مراعاة: الزمان والمكان والعرف والحال، فليست مجرد تقرير مبدأ نظري، بل تنزيل الحكم الشرعي على واقعة معينة في ظروفها وإطارها وحجيتها، فلا تعدوها إلى غيرها، إلَّا ما كان مثلها في كل العوامل المؤثرة في الحكم. وأحب أن أؤكد هنا بوضوح: أنَّ الإسلام قد حرَّم على المسلم أن يواجه أخاه المسلم بالسلاح، واعتبر ذلك من أعمال الكفر، وأخلاق

(١) جريدة العرب الدولية الشرق الأوسط، الأحد ٢٦ رجب ١٤٢٢هـ ١٤ أكتوبر ٢٠٠١م العدد ٨٣٥٦.

www. aawsat. com/details. asp?section=٤&article=٦١٥٤٥&issueno=٨٣٥٦

الجاهلية، فقال ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»، وقال: «**لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض**»، وقال: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**» قالوا: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: «**إنه كان حريصًا على قتل صاحبه**»، وهذه كلها أحاديث صحيحة متفق عليها. بل حرم الرسول ﷺ على المسلم أن يشير إلى أخيه المسلم مجرد إشارة لا جادًّا ولا مازحًا. وهنا يبرز سؤال المسلم الذي يكون مجندًا في جيش، لا يملك فيه إلَّا طاعة رؤسائه وتنفيذ أوامرهم التي يصدرونها إليه، وليس من حقه أن يقول: لا، أو: لم؟ وفق الأنظمة العسكرية المعروفة في العالم اليوم. فإذا كان جيش دولته هذا يحارب دولة مسلمة، وهو جندي في هذا الجيش، فماذا يصنع؟ وهو مكره على أن يتحرك بحركة الجيش، إذ هو فيه مجرد آلة في ترس كبير؟ والذي يتجه إليه النظر الفقهي هنا: أنَّ المسلم إذا أمكنه أن يتخلف عن هذه الحرب بطلب إجازة أو إعفاء من هذه الحرب، لأنَّ ضميره لا يوافق عليها، أو نحو ذلك، فالواجب عليه أن يفعل ذلك، حتى لا يتورط في مواجهة المسلم بغير حق، وكذلك إذا استطاع أن يطلب العمل في الصفوف الخلفية لخدمة الجيش، لا في مباشرة القتال، فهذا أخف. وهذا ما لم يترتب على موقفه هذا ضرر بالغ له أو لجماعته الإسلامية التي هو جزء منها، كأن يصنف هو وإخوانه في مربع الذين يعيشون في الوطن، وولاؤهم لغيره. وقد يكون في هذا التصنيف خطر على الأقلية الإسلامية ومصيرها ووجودها الدِّيني والدعوي، وقد يودي بالجهود الدعوية والتربوية الهائلة التي بذلت لعشرات السنين من أجل تقوية

الوجود الإسلامي وتثبيته، واعتبار المسلمين جزءًا لا يتجزأ من مجتمعهم، يجب أن يندمجوا فيه حضاريًّا، ولا يذوبون فيه دينيًّا، فلا يجوز أن يتصرفوا تصرفًا يجعلهم مشبوهين أو مشكوكًا فيهم، بحيث يعتبرهم المجتمع العام طابورًا خامسًا. ولا ينبغي للأفراد أن يريحوا ضمائرهم بالتخلف عن الحرب إذا كان ذلك سيضر بالمجموعة الإسلامية كلها، فإنَّ القاعدة الشرعية: أنَّ الضرر الأدنى يتحمل لدفع الضرر الأعلى، وأنَّ الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام، وحق الجماعة مقدم على حق الأفراد، وفقه التعارض بين المصالح والمفاسد من أهم أنوع الفقه، الذي سميته – فقه الموازنات – وهو فقه يفتقده الكثير من المسلمين، فلا يجوز أن يخضع العلماء لفقه العوام، الذين يغلبون فقه الظواهر على المقاصد. وإذا اضطر المسلم للقتال مكرهًا تحت ضغط الظروف التي ذكرناها فينبغي له أن يبتعد، بقدر ما يمكنه – عن القتل المباشر، وأن يشارك في الحرب إذا شارك، وهو كاره منكر لها بقلبه، كما هو شأن المؤمنين إذا عجز عن تغيير المنكر بيده أو بلسانه فهو يغيره بقلبه – أي: بالكراهية والنفور، وذلك أضعف الإيمان. فهذا سر موافقتي على الفتوى التي جاءت من أمريكا، والتي لم يفهم أغوارها – للأسف – كثير من الإخوة الذين ينظرون إلى الأمور من السطوح لا من الأعماق، ﴿إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ٨٨﴾ [سورة هود:٨٨]»[(١)].

(١) thread٢٢٧٥٥/Emara١/www. uae٤ever. com/vb١ ،html =

وخلاصة هذه الفتوى الطويلة: أنه يجوز للمسلم أن يشارك جيش الكفار في قتال المسلمين بالضوابط الآتية:

١-الضرورة.

٢-أن ينكر بقلبه.

٣-أن يتجنب القتل المباشر بقدر ما يمكن.

والجواب عن هذه الفتوى من وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ هذه الفتوى ليس فيها دليل شرعي واحد يبيح للمسلم قتال إخوانه المسلمين مع جيش الكفار.

الوجه الثاني: أنَّ هذه الفتوى خرجت عن النصوص الشرعية الصريحة في تحريم قتال المسلم لأخيه المسلم بتعليل هو الوقوع في الضرورة وخشية الضرر البالغ.

فإن قال قائل: وما هو هذا الضرر البالغ الذي قد يترتب على عدم مشاركة المسلم في قتال إخوانه المسلمين مع جيش الكفار؟

جاءه بيان القرضاوي بالنص الآتي: «وهذا ما لم يترتب على موقفه هذا ضرر بالغ له أو لجماعته الإسلامية التي هو جزء منها، كأن يصنف هو وإخوانه في مربع الذين يعيشون في الوطن، وولاؤهم لغيره، وقد يكون في هذا التصنيف خطر على الأقلية الإسلامية، ومصيرها ووجودها الدِّيني والدعوي، وقد يودي بالجهود الدعوية والتربوية الهائلة التي بذلت لعشرات السنين من

=

منتدى الإمارات.

أجل تقوية الوجود الإسلامي وتثبيته، واعتبار المسلمين جزءًا لا يتجزأ من مجتمعهم، يجب أن يندمجوا فيه حضاريًّا، ولا يذوبون فيه دينيًّا، فلا يجوز أن يتصرفوا تصرفًا يجعلهم مشبوهين أو مشكوكًا فيهم، بحيث يعتبرهم المجتمع العام طابورًا خامسًا».

واعتبر القرضاوي أنَّ التخلف عن المشاركة في هذه الحالة أعظم ضررًا من المشاركة حيث قال: ولا ينبغي للأفراد أن يريحوا ضمائرهم بالتخلف عن الحرب إذا كان ذلك سيضر بالمجموعة الإسلامية كلها، فإنَّ القاعدة الشرعية: أنَّ الضرر الأدنى يتحمل لدفع الضرر الأعلى، وأنَّ الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام، وحق الجماعة مقدم على حق الأفراد.

ويجاب عن هذا بأن يقال: ليس محل النزاع هاهنا في هذه القواعد الشرعية العظيمة؛ وهو أن الضرورات تبيح المحظورات، وأنَّ الضرر الأدنى يرتكب لدفع الضرر الأعلى. إنما النزاع هاهنا في تنزيل هذه القواعد الشرعية على هذه القضية المعينة فالقرضاوي وإخوانه أخطأوا في تطبيق وتنزيل هذه القواعد على أرض الواقع حيث ظنوا أنَّ تخلف المسلم عن مشاركة الجيش الكافر في قتال المسلمين في هذه الحالة المعينة أعلى وأعظم ضررًا من المشاركة.

ولا يشك المتأمل في التعليل الذي ذكروه أنه تعليل ضعيف جدًّا لا ينهض لمقاومة الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة من الكتاب والسُّنة الصريحة في تعظيم حرمة دم المسلم وعصمته، وأنه لا يحل إلَّا بعذر شرعي.

والواجب أن يقال هنا: إنَّ قتال المسلم لأخيه المسلم في هذه الحالة

أعظم وأشد ضررًا من التخلف عن مشاركة جيش الكفار في هذا القتال، بل إنَّ العلماء نصوا على أنَّ المسلم إذا أكره على قتل نفس معصومة فإنه يمتنع ويصبر حتى لو قتل بسبب امتناعه؛ لأنه لا يحل له أن يفدي نفسه بنفس معصومة.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أجمع العلماء على أنَّ من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله ولا انتهاك حرمته بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة»(١).

الوجه الثالث: أنَّ قول القرضاوي: «وأن يشارك في الحرب إذا شارك، وهو كاره منكر لها بقلبه، كما هو شأن المؤمنين إذا عجز عن تغيير المنكر بيده أو بلسانه فهو يغيره بقلبه - أي: بالكراهية والنفور - وذلك أضعف الإيمان»، وهذا من أعجب الأقوال! إذ كيف ينكر المسلم بقلبه مشاركة جيش الكفار في قتال المسلمين وهو يشارك الكفار بيده في هذا القتال؟! هل هذا هو مراد النبي ﷺ بإنكار المنكر بالقلب؟! أن يباشر العبد المنكر بيده وهو قادر على الامتناع منه، ثم يزعم أنه ينكره بقلبه؟! سبحان الله العظيم!

يمكن أن يؤتى بالمسلم إلى ساحة القتال مكرهًا، فينكر هذا القتال

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني، (ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م). ١٠: ١٨٣.

بقلبه بأن يبغضه ويكرهه ويعتقد بطلانه وهذا لا شك أنه إنكار بالقلب(١)، ولكن علامة صدق هذا الإنكار بالقلب أنه يمتنع عن المشاركة في القتال بيده، ولا يحل له القتال هاهنا مطلقًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمقصود أنه إذا كان المكره على القتال في الفتنة ليس له أن يقاتل؛ بل عليه إفساد سلاحه وأن يصبر حتى يقتل مظلومًا فكيف بالمكره على قتال المسلمين مع الطائفة الخارجة عن شرائع الإسلام»(٢).

إنَّ إنكار المسلم باليد في هذه الحالة أن يمنع بسلاحه جيش الكفار عن قتال المسلمين، فإن لم يستطع فينهى جيش الكفار بلسانه عن هذا المنكر العظيم، فإن لم يستطع فإنه يكره ذلك بقلبه ويصدق ذلك بالامتناع عن مشاركتهم ولو قتلوه على ذلك. وقد قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾ [سورة النساء: ١٤٠].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ﴾ أي: غير الكفر. ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ﴾، فدل بهذا على وجوب

(١) ينظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٣٠: ٢١٣، محي الدين يحيى بن شرف النووي، "المنهاج شرح صحيح مسلم"، (ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ). ٢: ٢٥.

(٢) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢٨: ٥٣٩.

اجتناب أصحاب المعاصي إذا ظهر منهم منكر؛ لأنَّ من لم يجتنبهم فقد رضي فعلهم، والرضا بالكفر كفر، قال الله ﷻ: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾، فكل من جلس في مجلس معصية ولم ينكر عليهم يكون معهم في الوزر سواء، وينبغي أن ينكر عليهم إذا تكلموا بالمعصية وعملوا بها، فإن لم يقدر على النكير عليهم فينبغي أن يقوم عنهم حتى لا يكون من أهل هذه الآية(١).

والواجب على المسلم اجتناب مرافقة الجيش الكافر إلى مواطن قتال أهل الإسلام حذرًا من تلبسه بالمحظور المذكور في هذه الآية، أمَّا إذا أحضر مكرهًا إلى هذه المواطن فيجب عليه حينئذ الكف عن قتال المسلمين ولو أدى ذلك إلى قتل الكفار له، فليست نفسه أولى بالحياة من أنفس إخوانه المسلمين(٢).

الوجه الرَّابع: أنَّ قول القرضاوي: «وإذا اضطر المسلم للقتال مكرهًا تحت ضغط الظروف التي ذكرناها فينبغي له أن يبتعد - بقدر ما يمكنه - عن القتل المباشر».

فهذا مبني على تجويزه مشاركة المسلم لجيش الكفار في مقاتلة المسلمين عند الضرورة. وهذا القول مخالف لما تقدم تأصيله - مفصلًا - بالأدلة الشرعية من تحريم مشاركة المسلم لجيش الكفار في مقاتلة المسلمين في

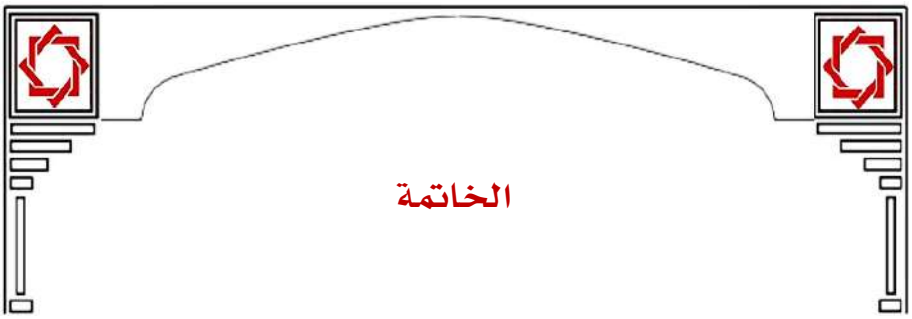
(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ٤١٨

(٢) ينظر: الجويني عبد الملك، "نهاية المطلب في دراية المذهب"، ١٧: ٤٥٩.

أي حال من الأحوال(١).

والحاصل: أنَّ فتوى الدكتور/ يوسف القرضاوي وإخوانه لم تبن على أصول شرعية صحيحة، ومن أسباب صدور هذه الفتوى منهم هو انحرافهم من الناحية العقدية.

(١) ينظر ص: ٣١ . ٣٤، ٤٣ . ٤٨.



الخاتمة

يحسن في نهاية هذا البحث أن أرقم فيه أهم النتائج التي خرجت بها:

١-أنَّ الكفر الأكبر الذي لا يجتمع مع الإيمان خمسة أنواع دل عليها كتاب الله ﷻ.

٢-أنَّ إجارة المسلم للكافر لا تجوز إلَّا بشروط معينة؛ لأنَّ الإسلام يعلو ولا يعلى.

٣-أنَّ الواجب على المسلم أن يتجنب كل سبب يؤدي إلى دعوة الكفار له في الدخول في جيوشهم حفاظًا على دينه وإيمانه.

٤-أنَّ دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة غير جائز أصلًا إلَّا للمكره على ذلك.

٥-أنَّ مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة كفار آخرين لا تجوز إلَّا في حالات الضرورة، وحالات جلب المصالح للمسلمين ودرء المفاسد عنهم؛ لأنَّ مصلحة قوة دين الإسلام وأهله مقدمة، ولأنَّ كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى.

٦-أنه يحرم على المسلم مشاركة جيش الكفار في قتال المسلمين بأي حال من الأحوال لدلالة النصوص الشرعية الصريحة في هذا الباب، ولأنَّ من

ارتكب ذلك فقد تلبس بموالاة الكفار ضد المسلمين.

٧-أنَّ الواجب على المسلم أن يصبر على الامتناع عن مقاتلة إخوانه المسلمين مع جيش الكفار ولو قتل بسبب هذا الامتناع، وإذا أتيح له أن يستسلم لجيش المسلمين فهذا واجب عليه؛ لأنه في هذه الحالة يتعين عليه طريقا لتجنب الوقوع في الحرام كما أنه لجوء إلى أخف الضررين؛ ولأنَّ ذلك من موالاة أهل الإيمان ضد أهل الكفر.

٨-أنَّ فتوى القرضاوي وإخوانه في جواز مشاركة المسلم لجيش الكفار في قتال المسلمين للضرورة فتوى لم تؤسس على أصول الشريعة المطهرة.

وأحمد الله الذي من عليَّ بإتمام هذا البحث، وأصلِّي وأسلِّم على سيد ولد آدم محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

المصادر والمراجع

١- اختيارات الشيخ محمد العثيمين في النوازل العقدية المعاصرة، السنيدان، فهد بن محمد (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، رسالة ماجستير).
٢- الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).
٣- الأم، الشافعي، محمد بن إدريس (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م).
٤- البداية والنهاية، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تحقيق: علي شيري (ط ١، بيروت: دار التراث العربي، ١٩٨٨م).
٥- بدائع الصنائع، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (دار الكتب العلمية).
٦- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تحقيق: سامي محمد سلامة، (ط ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م).
٧- التنبيهات المختصرة، الخريصي، إبراهيم بن صالح بن أحمد (السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م).
٨- تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد، تحقيق محمد عوض، (ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).
٩- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاكر، (ط ١، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م).

١٠- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني، (ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م).
١١- سنن النسائي (المجتبى)، النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط ٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م).
١٢- شرح السير الكبير، السرخسي، محمد بن أحمد (الشركة الشرقية للإعلانات ١٩٧١م).
١٣- شرح سنن ابن ماجه، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (كراتشي: قديمي كتب خانه).
١٤- شرح صحيح البخاري، ابن بطال، علي بن خلف، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. (ط ٢، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م).
١٥- صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط ١، دار طرق النجاة، عام: ١٤٢٢هـ).
١٦- صحيح السيرة النبوية، الألباني، محمد ناصر الدين (ط١، عمان: المكتبة الإسلامية).
١٧- صحيح مسلم، القشيري، مسلم بن حجاج، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
١٨- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، محمود بن أحمد (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
١٩- الفتاوى السعدية، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (دمشق: دار

الحياة).
٢٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).
٢١- كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، منصور بن يونس (بيروت: دار الكتب العلمية).
٢٢- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، (ط: ٣، بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ).
٢٣- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع ملك فهد، ١٩٩٥م).
٢٤- مدارج السالكين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م).
٢٥- المدونة الكبرى، الأصبحي، مالك بن أنس (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).
٢٦- مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون. (ط: بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م).
٢٧- المنهاج شرح صحيح مسلم، النووي، محي الدين يحيى بن شرف، (ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).
٢٨- نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (دار المنهاج، ٢٠٠٧م).

المواقع الإلكترونيَّة:

٢٩- جريدة العرب الدولية الشرق الاوسط، الاحد ٢٦ رجب ١٤٢٢ هـ، ٨٣٥٦ أكتوبر ٢٠٠١ العدد ١٤ www. aawsat. .com/details. asp?section=4&article=61

٣٠- منتدى الإمارات، www. uae4ever. com/vb1/Emara1/thread22755. html

Index of sources and references

1- Ikhtiyararat al-Sheikh Muhammad al-'Uthaymeen fil-Nawazil al-'Aqdiyyah al-Mu'asirah, Al-Sunaydan, Fahd bin Muhammad (Makkah Al-Mukarramah, Umm Al-Qura University, Master's Thesis).
2- Al-A'lām, Al-Zarkali, Khayr al-Din bin Mahmud bin Muhammad (Fifteenth Edition, Dar Al-Ilm Lil-Malayin, 2002 CE).
3- Al-Umm, Al-Shafi'i, Muhammad bin Idris (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1990 CE).
4- Al-Bidaya wal-Nihaya, Ibn Kathir, Abu Al-Fida' Isma'il bin 'Umar, Edited by 'Ali Shiri (First Edition, Beirut: Dar Al-Turath Al-'Arabi, 1988 CE).
5- Bada'i' al-Sana'i', Al-Kasani, 'Ala' al-Din Abu Bakr bin Mas'ud bin Ahmad (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah).
6- Tafsir al-Quran al-'Adheem, Ibn Kathir, Abu Al-Fida' Isma'il bin 'Umar, Edited by Sami Muhammad Salamah (Second Edition, Dar Taybah for Publishing and Distribution, 1999 CE).
7- Al-Tanbihat al-Mukhtasarah, Al-Khuraysi, Ibrahim bin Salih bin Ahmad (Saudi Arabia: Dar Al-Sumay'i for Publishing and Distribution, 1997 CE).
8- Tahdhib al-Lughah, Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad, Edited by: Muhammad 'Iwad (First Edition, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi, 2001 CE).
9- Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Aay al-Quran, Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, Edited by: Ahmad Shakir (First Edition, Damascus: Muassasat Al-Risalah, 2000 CE).
10- Al-Jami' li Ahkam al-Quran, Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, Edited by: Ahmad Al-Barduni (Second Edition, Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masriyyah, 1964 CE).
11- Sunan al-Nasai (Al-Mujtaba), Al-Nasai, Ahmad bin Shu'ayb, Edited by: Abdul-Fattah Abu Ghudda (Second Edition, Aleppo: Maktab Al-Matbu'aat Al-Islamiyyah, 1986 CE).
12- Sharh al-Siyar al-Kabir, Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmad (al-Sharikah al-Sharqiyyah lil-I'lanaat, 1971 CE).
13- Sharh Sunan Ibn Majah, Al-Suyuti, Abdul-Rahman bin Abi Bakr (Karachi: Qadeemi Kutub Khana).
14- Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Battal, 'Ali bin Khalaf, Edited by: Abu Tameem Yasser bin Ibrahim (Second Edition, Riyadh: Maktabat Al-Rushd, 2003 CE).

15- Sahih al-Bukhari, Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il, Edited by: Muhammad Zuhair Al-Naser (First Edition, Dar Turuq Al-Najah, 1422 AH).
16- Sahih al-Sirah al-Nabawiyyah, Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din (First Edition, Amman: Al-Maktabah Al-Islamiyyah).
17- Sahih Muslim, Al-Qushayri, Muslim bin Hajjaj, Edited by: Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi).
18- Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari, al-‘Ayni, Mahmoud ibn Ahmad (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi).
19- Al-Fatawa al-Sa'diyyah, Al-Sa'di, Abdul-Rahman bin Nasir (Damascus: Dar Al-Hayah).
20- Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Hajar, Ahmad bin 'Ali, Edited by Muhib al-Din Al-Khateeb (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1379 AH).
21- Kashf al-Qina' 'An Matn al-Iqna', Al-Buhuti, Mansur bin Yunus (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah).
22- Lisan al-Arab, Ibn Mandhur, Muhammad bin Mukrim (Third Edition, Beirut: Dar Sader, 1414 AH).
23- Majmu' al-Fatawa, Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abdul-Halim, Edited by Abdul-Rahman Qasim (Al-Madinah Al-Munawwarah: King Fahd Complex, 1995 CE).
24- Madarij al-Salikin, Ibn Al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996 CE).
25- Al-Mudawwanah al-Kubra, Al-Asbahani, Malik bin Anas (First Edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah).
26- Maqayyis al-Lughah, Ibn Faris, Ahmad bin Faris al-Razi, Edited by Abdul-Salam Harun (Beirut: Dar Al-Fikr, 1979 CE).
27- Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim, Al-Nawawi, Muhi al-Din Yahya bin Sharaf (Second Edition, Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi, 1392 AH).
28- Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab, Al-Juwayni, Abdul-Malik bin Abdullah ibn Yusuf (Dar Al-Minhaj, 2007 CE).

Websites:

29- Jaridat Al-Arab Al-Dawliyyah Al-Sharq Al-Awsat, Sunday, 26 Rajab 1422 AH, 26th of October 2001, Issue 14. Website: www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=61.
30- Muntada Al-Emarat, Website: www.uae4ever.com/vb1/Emara1/thread22755.html.

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة - دراسة عقديَّة -..... ٤٥٧
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ٤٥٩
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ٤٦٠
المقدمة..... ٤٦١
المبحث الأوَّل: المراد بالكفر وأنواعه..... ٤٦٤
المطلب الأوَّل: المراد بالكفر..... ٤٦٥
المطلب الثاني: أنواع الكفر..... ٤٦٩
المطلب الثالث: أنواع الكفار..... ٤٧٢
المطلب الرَّابع: أنواع الدُّور..... ٤٧٤
المبحث الثاني: حكم إجارة المسلم للكافر..... ٤٧٦
المبحث الثالث: حكم دخول المسلم في جيوش الكفار المقاتلة... ٤٨٠
المطلب الأوَّل: حكم الدخول في جيوش الكفار المقاتلة..... ٤٨١
المطلب الثاني: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة كفار آخرين..... ٤٨٤
المطلب الثالث: حكم مشاركة المسلم في جيوش الكفار لمقاتلة مسلمين..... ٤٨٩
الخاتمة..... ٥٠٥

فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ٥٠٧
فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ٥١١
فهرس الموضوعات..... ٥١٣

التجلِّي الإلهي في المفهوم الصوفي، أقسامه، وآثاره

The Sufi Concept of Divine Manifestation: Its Categories and Effects

إعداد :

د / أمين بن أحمد بن عبد الله السعدي

أكاديمي يمني، أستاذ مشارك بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة في كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بجامعة طيبة بالمدينة المنورة

Prepared by :

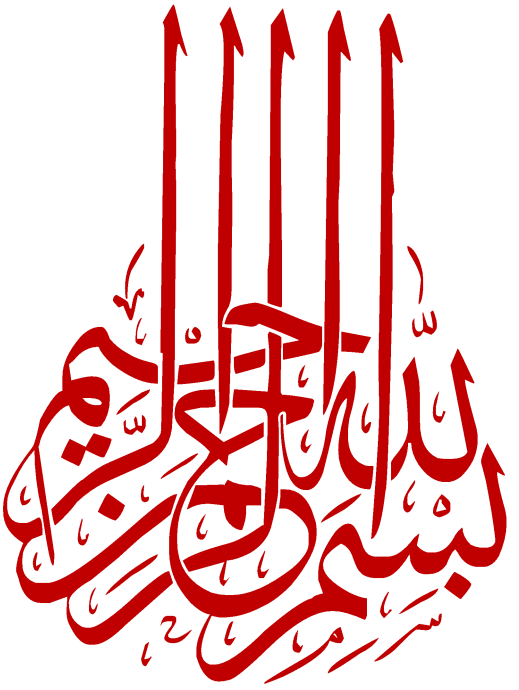
Dr. Amin bin Ahmed bin Abdullah Al-Saadi

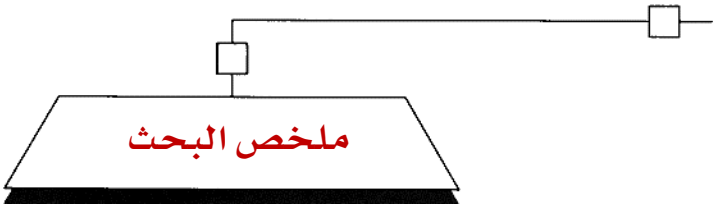
Yemeni academic, associate professor in the Department of Islamic Studies at the College of Arts and Humanities at Taibah University in Al-Madinah Al-Munawwarah

Email: dr.ameen1439@gmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٦/١هـ	25/12/2022 CE		١٤٤٤/٩/٢٠هـ	11/4/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-006			

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم

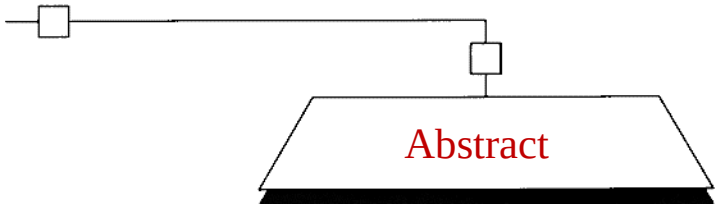


تحدث البحث عن مفهوم التجلي الإلهي عند الصوفية، وبيان مخالفة هذا المفهوم للمفهوم الشرعي عند أهل السُّنَّة والجماعة، والذي دلت عليه النصوص الشرعية، وفهم السلف الصالح.

ثم بيان تقسيمات الصوفية للتجلي الإلهي، حيث كثرت التقسيمات عند القوم، وتباينت مع ما حملته من عقائد مخالفة وعبارات غامضة وألغاز وإشارات.

ثم كان آخر البحث في الحديث عن آثار مفهوم التجلي وتقسيماته عند الصوفية، حيث صححت مذاهب المشركين بتبني عقيدة غلاة الصوفية؛ وهي عقيدة وحدة الوجود والحلول والاتحاد، بالإضافة إلى دعوى علم الغيب لشيوخ الصوفية، وتصحيح عبادات المشركين مع القول بالفناء والسُّكر الذي يخرج صاحبه عن التكليف.

الكلمات المفتاحيَّة: (التجلي – الإلهي – المفهوم – الصوفي).

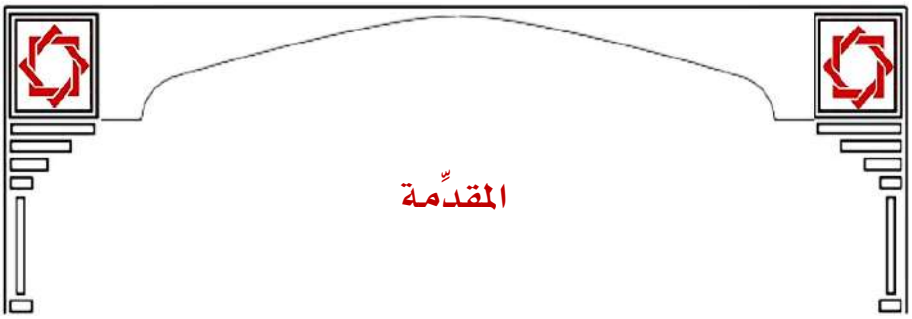


This research explores the concept of divine manifestation (Tajalli) within Sufism and highlights its divergence from the orthodox understanding of Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, which is rooted in the religious texts and the comprehension of the pious predecessors (Salaf).

The study also delves into the various divisions and classifications of divine manifestation in Sufism, which have led to a proliferation of these divisions and classifications among Sufi groups. These interpretations often entail unorthodox beliefs, obscure expressions, and symbols.

Furthermore, the research discusses the effects of the concept of divine manifestation and its divisions in Sufism. It examines how these ideas have influenced the adoption of heretical beliefs among some Sufis, such as the doctrine of pantheism (Wahdat al-Wujud), divine indwelling (Hulool) and divine union (Ittihad), as well as claims of knowledge of the unseen (al-Ghayb) held by Sufi leaders. Additionally, the study explores how these ideas have led to the adaptation of idolatrous practices alongside the Sufi affirmation of annihilation (Fana) and spiritual intoxication (Sukr), which relieve a person from religious obligations (Taklif).

Keywords: (Manifestation - Divine - Concept - Sufi).



المقدِّمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [سورة آل عمران:١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾﴾ [سورة النساء:١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ﴿٧٠﴾ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [سورة الأحزاب:٧٠-٧١].

أمَّا بعد:

فإنَّ أصدق الحديث كلام الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة.

فإنَّ من سُنن الله في خلقه أن يستمر الصراع بين الحق والباطل إلى قيام الساعة. ومن رحمته ﷻ بعباده أن بين لهم أسباب النجاة وسلوك الصراط المستقيم الموصل إلى جنة الله ورضوانه ودعاهم إلى سلوكه، وحذر من

السبل التي تفرق عن سبيله وتؤدي بصاحبها إلى الهلاك، فقال ﷻ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [سورة الأنعام:١٥٣].

ومن تلكم السبل التي حادت عن سبيل الله ﷻ سبيل الصوفية؛ تلكم الطائفة الكبيرة التي تنتشر في كثير من بلدان المسلمين. فقد انتهجت لها طريقًا مغايرًا لطريق السلف الصالح، وجعلت لها عقائد وأفكارًا مخالفة لدين الله ﷻ، ودونت ذلك في كتبها.

ومن تلك العقائد التي تعتقدها الصوفية ما يسمى بـ: «التجلي الإلهي»، وليس المقصود بذلك ما يعتقده أهل السُّنة والجماعة من تجلي الله ﷻ؛ إذ هي صفة فعلية لله ﷻ، وقد سأل موسى عليه السلام رؤية ربه ﷻ فقال ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣]. وكذلك تجلي الله ﷻ لعباده يوم القيامة كما في الصحيحين. وأمَّا الصوفية فتباين المسلمين في اعتقادها وفقًا لاعتقاد وفهوم مشايخها كما سيأتي.

ولا شك أنَّ الكلام عن الله ﷻ وأسمائه وصفاته أعظم الأبواب التي يجب على المسلم أن يتكلم فيها بعلم مستقى من الوحي – الكتاب والسُّنة –، لا دخل للعقول، ولا للأذواق، ولا للمكاشفات، ولا للإلهامات ولا لغيرها من المصادر التي يعول عليها المتصوفة والمتكلمون في هذا الباب.

يقول ابن القيم رحمه الله ﷻ مبينًا توحيد الله ﷻ في أسمائه وصفاته: «ولا ريب أنَّ أجل معلوم وأعظمه وأكبره فهو الله الذي لا إله إلَّا هو رب العالمين،

وقيوم السموات والأرضين، الملك الحق المبين، الموصوف بالكمال كله، المنزه عن كل عيب ونقص، وعن كل تمثيل وتشبيه في كماله. ولا ريب أنَّ العلم به وبأسمائه وصفاته وأفعاله أجل العلوم وأفضلها، ونسبته إلى سائر العلوم كنسبة معلومه إلى سائر المعلومات، وكما أنَّ العلم به أجل العلوم وأشرفها فهو أصلها كلها، كما أنَّ كل موجود فهو مستند في وجوده إلى الملك الحق المبين، ومفتقر إليه في تحقق ذاته وإنيته، وكل علم فهو تابع للعلم به مفتقر في تحقيق ذاته إليه؛ فالعلم به أصل كل علم، كما أنه ﷻ رب كل شيء ومليكه وموجده»(١).

بيد تنكب الصوفية عن سبيل الحق؛ فاعتقدت عقائد شتى وفق تصورات وأفكار مخالفة لما جاء به الرسول ﷺ. فكان قولها في التجلي الإلهي مخالفًا لما عليه أهل السُّنة والجماعة لما اشتملته عقيدتهم في ذلك من مخالفات لعقيدة أهل السُّنة، حتى إنَّ ابن عربي الصوفي – رئيس طائفة الاتحادية – له مؤلف كبير بعنوان: (التجليات الإلهية) جمع فيه أنواع التجليات بالمفهوم الصوفي فأوصلها إلى مائة وتسعة أنواع!.

ومن غرائب القوم في هذا الباب جعلهم موضوع «التجليات» من المواضيع الصوفية التي تخللت التجربة عندهم، وهي التي تنثال على القلب، ولا تستوعبها اللغة الطبيعية، ويعللون ذلك بأنَّ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق؛ بل تعلم بالمنازلات

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن القيم (٢٣٨/١).

والمواجيد، وهي معارف تجسد حالة الصوفي الشعورية الوجدانية في مقام نهائي بعد عبوره لأحوال ومقامات، على أنَّ ما يميز الصوفية عن غيرهم هو قولهم بالتجلي الذي مفاده: أنَّ الوجود هو تمظهر الصفات والأسماء الإلهية(١).

ومما تقدم ذكره فقد أردت الكتابة في ذلك لبيان معنى التجلي الإلهي عند الصوفية وأقسامه وآثار ذلك الاعتقاد، ومن ثم بيان الحق في ذلك لمن أراد النجاة وسلوك سبيل الهدى والرشاد.

❖ مشكلة البحث:

يمكن القول بأنَّ مشكلة البحث الرئيسة تتمثل فيما هو مفهوم التجلي الإلهي عند الصوفية؟ ومن ثَمَّ ما هي نظرة مشايخ الصوفية وتقسيمهم لهذه التجليات، وما الأثر المترتب على ذلك الاعتقاد الذي سببته هذه المفاهيم والتقسيمات؟، وبيان دور كبار المتصوفة في تأصيل هذه المفاهيم ونشرها مما كان له الأثر في البعد عن العقيدة الصحيحة، فكان بيان المعتقد الصحيح في ذلك ورد مفهوم الصوفية هو المتعين.

(١) انظر موضوع عن تجليات الصوفية بحث مقدم من الدكتورة السعدية أوتبعزيت، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية – ألمانيا – برلين، العدد السابع –مايو ٢٠١٩م. البحث على موقع: https: democraticac. de//

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١-بيان الخلل والخلط في عقيدة الصوفية في أبواب الدِّين ومنها العقيدة في الله ﷻ وأفعاله.

٢-معالجة الانحرافات العقدية عند القوم مستمدًّا الحق من أدلة الكتاب والسُّنة وفهم السلف في ذلك، وبيان خطورة المخالفة في هذا الباب.

٣-بيان سبب ابتعاد الصوفية عن الحق وذلك باتخاذها أقوال المعظمين عندها دليلًا مستقلًّا بذاته؛ فقدمت أقوالهم وعقائدهم على النصوص، ومن ثم عولت عليها في تقرير الاعتقاد فضلًا عن من الأحكام والمعاملات والفضائل.

٤-تظهر أهمية الموضوع في خطورة القول على الله بلا علم في باب الاعتقاد وآثاره، ومن ثَمَّ تدوين مثل ذلك ونشره بين الأتباع والمريدين، فإنَّ ذلك يعد تشريعًا يخالف شريعة الإسلام - والله المستعان -.

٥-كثرة مؤلفات الصوفية المنتشرة في كثير من بلدان العالم الإسلامي وتقريرها لعقيدة التجلي الإلهي وفق منظورها واعتقادها وتدريسها وتأصيلها عند الأتباع، فلزم التنبيه على مخالفاتها وبيان الحق الواجب اتباعه في هذا الباب.

٦-بيان خطورة هذه المصادر ومزاحمتها للمصادر الشرعية؛ ليعلم متبع السُّنة نعمة الله عليه وإحسانه إليه بجعل مصدري التشريع: الكتاب والسُّنة هي مرجع الدِّين وأساسه.

٧-الوقوف في وجه الدول الغربية وكذا أهل الشرك والمبتدعة الذين يسعون في إحياء التصوف بعقائده المختلفة في بعض بلدان المسلمين؛ وكل ذلك بُغية إفساد عقائد المسلمين وإبعادهم عن المعين الصافي (الكتاب والسُّنة) ودينهم الذي بالتزامه يكون النصر والفلاح.

٨-الدعوة إلى تحرير العقل والفكر من التخبط الذي ابتليت به الصوفية بسبب خلو القلب أو ابتعاده من عقيدة أهل السُّنة والجماعة التي باعتقادها تكون السعادة في الدنيا والآخرة.

أهداف البحث:

الغرض من هذا البحث:

١- بيان خطورة انحراف الصوفية في أبواب العقيدة خاصة صفات الله ﷻ واتباع أفهام مخالفة للوحي، وعظيم أمر مجانبة مذهب السلف الصالح في هذا الباب.

٢-توضيح المخالفات التي وقع كثير من العبَّاد والمتصوفة فيما يسمونه بالتجليات؛ وبيان دور غلاة الصوفية في إبعاد الأتباع عن الهدى والإعراض عن الحق وأهله. فكان لزامًا على أهل العلم وطلبته التمييز بين المسائل وتوضيحها حتى لا يكون لإبليس وجنوده مدخلًا في إغواء الناس في هذه الأبواب العظيمة.

منهج البحث:

١-اعتمدت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي والمنهج النقدي؛ وذلك بجمع المعلومات من مصادرها وتحليليها ونقد ما يحمله

مفهوم التجلي عند الصوفية من مخالفات مع ودراسة مسائل البحث بُغية الوصول للنتائج المرجوة منه بعون الله.

٢-الاعتماد في النقل على مصادر الصوفية، أو من كتب العلماء الموثوقين مما نقل كلام المتصوفة في هذا الباب.

٣-عزو الآيات القرآنية إلى سورها مع بيان رقمها وكتابتها بالرسم العثماني.

٤-تخريج الأحاديث النبوية، فإن كان في الصحيحين أو في أحدهما فيكتفى بتخريجه منهما، وإن لم يكن فيهما أو في أحدهما فيتم تخريجه من كتب الحديث المعتمدة وبيان حكمه وذلك بنقل كلام أهل الشأن.

٥-التعليق على ما يحتاج لتعليق، إمَّا للتوضيح والبيان، أو نحو ذلك.

٦-توثيق النقول والأقوال من مصادرها المعتمدة.

٧-الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط.

٨-وضع فهارس للمصادر والمراجع وآخر للموضوعات في نهاية البحث.

❁ خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وفيها: أهمية الموضوع وسبب اختياره، وأهدافه، ومنهجه وخطته، وتمهيد، وثلاثة مباحث وهي:

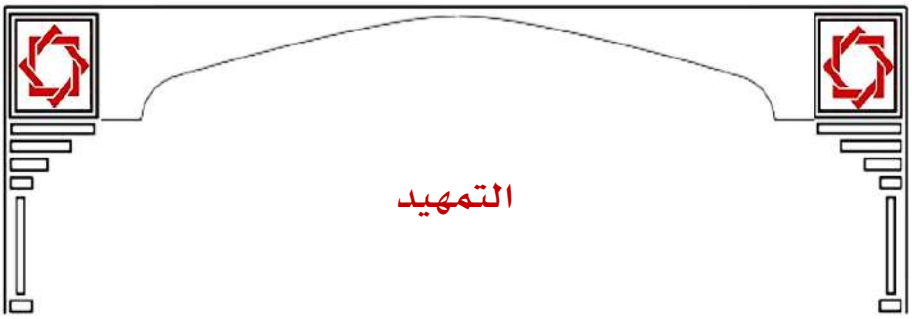
المبحث الأول: التجلي عند الصوفية، مفهومه ونشأته.

المبحث الثاني: أقسام التجليات عند الصوفية.

المبحث الثالث: آثار مفهوم التجلي في العقيدة الصوفية.

وخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات، وفهارس للمصادر والمراجع وآخر للموضوعات.

هذه أهم المباحث التي سوف يتم التطرق لها لبيان مفهوم التجلي في نظر الفكر الصوفي ومناقشتهم في ذلك، سائلًا الله ﷻ الإعانة والتوفيق والسداد.



التمهيد

وتحته مسألتان:

المسألة الأولى: التجلي: معناه، وأدلته، وكلام أهل العلم في ذلك.

التجلي لغةً: يقول ابن فارس: «(جلو): الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد، وقياس مطرد، وهو انكشاف الشيء وبروزه. يقال جلوت العروس جلوة وجلاء، وجلوت السيف جلاء. وقال الكسائي: السماء جلواء أي: مصحية. ويقال: تجلى الشيء، إذا انكشف»(١).

وجاء في لسان العرب: «وجلوت أي: أوضحت وكشفت. وجلَّى الشيء أي كشفه. وهو يجلي عن نفسه أي: يعبر عن ضميره. وتجلَّى الشيء أي تكشف»(٢).

وقال الزجاج: «﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] أي: ظهر وبان»(٣).

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (٤٦٨/١).

(٢) لسان العرب، لابن منظور (١٥٠/١٤).

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٣٧٣/٢).

والتجلي والجلاء لغة بمعنى: الخروج(١).

إذًا؛ معنى التجلي في لغة العرب يدور حول معنى: الظهور، والبيان، والانكشاف، والخروج، ونحو ذلك.

وأمَّا في الاصطلاح: فإنَّ التجلي الإلهي عند أهل السُّنة والجماعة هو من صفات الله ﷻ الفعلية التي تليق بكماله وعظمته.

يعتقد أهل السُّنة أنَّ التجلي صفة فعلية خبرية ثابتة لله ﷻ بالكتاب والسُّنة، يقول الشيخ حافظ حكمي في: «وقوله: فتنظرون إليه وينظر إليكم فيه إثبات صفة التجلي لله ﷻ، وإثبات النظر له واثبات رؤيته في الآخرة ونظر المؤمنين إليه»(٢). ومعناه: الظهور للعيان، لا كما تقول الصوفية في بعض تعريفاتهم للتجلي بأنه: «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»(٣).

والمقصود بتجلي الله ﷻ للجبل هو أنه ﷻ ظهر وبان كما تقدم في كلام الزجاج رحمه الله.

❁ الأدلة الشرعية على تجلي الله ﷻ:

والدليل من الكتاب على تجلي الله ﷻ قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا

(١) انظر: لسان العرب (١٤/١٥٣).

(٢) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، للشيخ حافظ حكمي (٢/٧٧٢).

(٣) انظر: كتاب التعريفات، للجرجاني (ص٥١).

وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١٤٣﴾ [سورة الأعراف:١٤٣].

ومن السُّنة ما جاء في حديث أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] قال: «قال: هكذا، يعني أنه أخرج طرف الخنصر، قال أحمد: أرانا معاذ قال: فقال له حميد الطويل: ما تريد إلى هذا يا أبا محمد؟ قال: فضرب صدره ضربة شديدة وقال: من أنت يا حميد؟، وما أنت يا حميد؟. يحدثني به أنس بن مالك عن النبي ﷺ فتقول أنت: ما تريد إليه؟!»(١).

وقد بين أهل العلم هذه المسألة في مصنفاتهم وما يجب على المسلم في هذا الباب، منها ما ذكره الحافظ ابن عبد البر ﷺ حيث قال: «قول رسول الله ﷺ: «**ينزل ربنا إلى السماء الدنيا**»(٢) عندهم مثل قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الفجر:٢٢] كلهم يقول: ينزل ويتجلى ويجيء بلا كيف، لا يقولون: كيف يجيء وكيف يتجلى وكيف ينزل، ولا من أين جاء، ولا من أين تجلى، ولا من أين ينزل؛ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند(١٢٢٦٠) والترمذي في سننه (٣٠٧٤)، وابن أبي عاصم في السُّنة (٤٨١) والحاكم في المستدرك (٣٢٤٩)، وصححه الشيخ الألباني ﷺ في (ظلال الجنة) برقم (٤٨١).

(٢) والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (١١٤٥)، ومسلم في صحيحه (٧٥٨) من حديث أبي هريرة ﷺ.

الأشياء، ولا شريك له. وفي قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] دلالة واضحة أنه لم يكن قبل ذلك متجليًّا للجبل، وفي ذلك ما يفسر معنى حديث التنزيل، ومن أراد أن يقف على أقاويل العلماء في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] فلينظر في تفسير بقي بن مخلد، ومحمد بن جرير وليقف على ما ذكرا من ذاك ففيما ذكرا منه كفاية، وبالله العصمة والتوفيق»(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «... والله تعالى في القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل وينفي عنه – على طريق الإجمال – التشبيه والتمثيل. فهو في القرآن يخبر أنه بكل شيء عليم ... وأنه تجلى للجبل فجعله دكًّا، وأمثال ذلك»(٢).

ويقول أيضًا: «... فلما دل القرآن مع ما ورد به الحديث في تفسير هذه الآية أنَّ التجلي هو ظهوره وأنه مع ذلك قد لا يطيق المتجلي له رؤيته لعجزه، وأنَّ التجلي ليس هو خلق الرؤية فيه، علم أنه قد يتجلى لمن يراه ولمن لا يراه، وأنَّ التجلي ليس هو خلق الرؤية فيه عند الاحتجاب، فعلم أنَّ هناك حجابًا خارجًا عن الإنسان، وأنَّ التجلي يكون برفع كل الحجاب»(٣).

---

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر المالكي (١٥٣/٧).

(٢) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣٧/٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ١٣٢).

ويقول الإمام الأمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ عند تفسيره لهذه الآية: «يقول تعالى ذكره: فلما اطلع الرب للجبل، جعل الله الجبل دكًّا، أي: مستويًا بالأرض، وخر موسى صعقًا، أي: مغشيًّا عليه». ثم روى بإسناده عن ابن عباس في قول الله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] قال: «ما تجلى منه إلَّا قدر الخنصر، جعله دكًّا، قال: ترابًا، ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [سورة الأعراف:١٤٣]، قال: مغشيًّا عليه»(١).

وجاء عن عكرمة عن ابن عباس: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] قال: ما تجلى منه إلَّا مثل الخنصر، قال فجعله دكًّا، قال ترابًا، ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾، غشي عليه، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك عن أن أسألك الرؤية وأنا أول المؤمنين، قال: أول من آمن بك من بني إسرائيل»(٢).

وثبت في الصحيحين أنَّ أبا هريرة، أخبره أنَّ ناسًا قالوا لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**فإنكم ترونه، كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد**

(١) تفسير ابن جرير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٤٢٧/١٠).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السُّنة (٤٨٤) وصححه الشيخ الألباني في ظلال السُّنة في تخرج السُّنة المطبوع مع كتاب السُّنة.

شيئًا فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمَّة فيها منافقوها، فيأتيهم الله ﷻ في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله ﷻ في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيز، ولا يتكلم يومئذ إلَّا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلم، سلم ...»(١).

وفي الصحيح عن صهيب ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله ﷻ: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ**»(٢).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بأنَّ هذا القرب عند المتفلسفة والجهمية هو مجرد ظهوره، وتجليه لقلب العبد فهو قرب المثال، وأمَّا أهل السُّنة فعندهم مع التجلي والظهور تقرب ذات العبد إلى ذات الرب، وفي جواز دنو ذات الله. وعلى مذهب النفاة من المتكلمة لا يكون إتيان الرب ومجيئه ونزوله إلَّا تجليه وظهوره لعبده. إذا ارتفعت الحجب المتصلة بالعبد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٥٧٣)، ومسلم في صحيحه (٢٩٩)، واللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٩٧).

المانعة من المشاهدة الباطنة، أو الظاهرة بمنزلة الذي كان أعمى أو أعمش فزال عماه فرأى الشمس(١).

وقد توسعت الصوفية لا سيما غلاتهم من الفلاسفة في مفهوم التجلي فأوصلتهم عقولهم إلى أنَّ الوجود هو تمظهر الأسماء والصفات الإلهية.

كما أنَّ هولاء الصوفية الفلاسفة أكثروا من إطلاق الألفاظ والرموز التي تعبر عن حالات باطنهم ووجدانهم، وما انطوت عليه من تصورات حتى صارت أقرب إلى الألغاز.

لذلك اعتنى القوم بما يسمى بالفناء في الله(٢) وفق هذه التصورات،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥/٤٦٦-٤٦٧)، (٦/ ٨) بتصرف واختصار.

(٢) بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ المقصود بالفناء وأنه ثلاثة أنواع: النوع الأول: نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء؛ ونوع للقاصدين من الأولياء والصالحين؛ ونوع للمنافقين الملحدين المشبهين. (فأما الأول) فهو "الفناء عن إرادة ما سوى الله" بحيث لا يحب إلَّا الله. ولا يعبد إلَّا إياه ولا يتوكل إلَّا عليه ولا يطلب غيره. أمَّا النوع الثاني: فهو "الفناء عن شهود السوى". وهذا يحصل لكثير من السالكين؛ فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد وترى غير ما تقصد؛ لا يخطر بقلوبهم غير الله؛ بل ولا يشعرون؛ كما قيل في قوله: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ [سورة القصص:١٠]، قالوا: فارغًا من كل شيء إلَّا من ذكر موسى. وهذا كثير يعرض لمن فقمه أمر من الأمور إمَّا حب وإمَّا خوف. وإمَّا رجاء يبقي قلبه منصرفًا عن كل شيء إلَّا عما قد أحبه أو خافه أو طلبه؛ بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره. فإذا قوي على صاحب الفناء هذا فإنه يغيب بموجوده عن وجوده وبمشهوده عن شهوده وبمذكوره عن ذكره وبمعروفه عن معرفته حتى يفنى من لم يكن وهي المخلوقات المعبدة =

ومن ذلك ما شرحه الكلاباذي بقوله: «لأنَّ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق؛ بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ...»(١).

وأيضًا مما يلاحظ وجود الترابط بين مصطلحات الصوفية المختلفة، وكذلك التلميح للمغزى الذي يقصدونه، مع كثرة الرموز التي تخفي شيئًا ما، وقد صرح به غلاتهم وهي القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد التي هي غاية غلاتهم.

وأهل السُّنة يثبتون التجلي الذي ثبتت به النصوص، لا تجليات الصوفية المليئة بالرموز ودعوى الغيب، واعتماد الآراء والأذواق في المسائل العقدية التوقيفية. يقول عبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر البعلي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فاعلم: أنه قد أخبرنا نبيه ﷺ أنه ﷻ يتجلى في القيامة بصور

=

ممن سواه ويبقى من لم يزل وهو الرب ﷻ. والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها. وإذا قوي هذا ضعف المحب حتى اضطرب في تمييزه فقد يظن أنه هو محبوبه. أمَّا النوع الثالث: مما قد يسمى فناء: فهو أن يشهد أن لا موجود إلَّا الله وأنَّ وجود الخالق هو وجود المخلوق فلا فرق بين الرب والعبد فهذا فناء أهل الضلال والإلحاد الواقعين في الحلول والاتحاد. انظر: مجموع الفتاوى (١٠/٢١٨-٢٢٢).

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (ص٨٧). والمقصود بالمنازلات والمواجيد عند الصوفية، فالوجد كما يقول القشيري في رسالته (١/١٦٢): «هو ما يصادف القلب ويرد عليك بلا تعهد ولا كلفة، وهو يعقب التواجد في الدرجة ... فما ينازله من أحكام باطنة يوجب له المواجيد، فالحلاوة ثمرات المعاملات، والمواجيد نتائج المنازلات».

مختلفة، فيعرف وينكر»(١).

فهذا هو التجلي الذي يجب القول به واعتقاده، وأمَّا مفهوم الصوفية فيخالف المعنى الشرعي الصحيح للتجلي، وكما تقدَّم في الحديث المتفق على صحته، وفيه: «**فيأتيهم الله ﷻ في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله ﷻ في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه**» الحديث(٢).

فالله ﷻ يفعل ما يشاء كما شاء متى شاء ﷻ، فقد تجلى للجبل كما جاء ذلك في كتاب الله ﷻ ويتجلى لأهل الإيمان يوم القيامة؛ ولذلك فإنَّ في قوله ﷻ: ﴿**وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۖ**﴾ [سورة الأعراف:١٤٣] «إشارة لطيفة وتنبيه إلى أنَّ الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت أمام التجلي، فكيف بك وبأمثالك لأنك أضعف من الجبل يا موسى!»(٣).

والفرق بين التجلي والنزول: تقدم بيان معنى فالتجلي وأنه الظهور ومعناه: الظهور للعيان. وأمَّا النزول فنؤمن بهذه الصفة الفعلية التي تليق بالله

(١) العين والأثر في عقائد أهل الأثر، لعبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر البعلي (ص١٠٧).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) الصفات الإلهية في الكتاب والسُّنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، لمحمد أمان الجامي (ص٣٣١).

ﷻ وأنه ينزل متى شاء كيف شاء، وقد ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**ينزل ربنا ﷻ كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له؟**»(١).

يقول ابن عبد الهادي رحمه الله: «واعلم أنَّ السلف الصالح ومن سلك سبيلهم من الخلف متفقون على إثبات نزول الرب ﷻ كل ليلة إلى السماء الدنيا»(٢).

ويقول ابن عبد البر رحمه الله: «وقول رسول الله ﷺ: «**ينزل ربنا إلى السماء الدنيا**» عندهم مثل قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [سورة الأعراف:١٤٣]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الفجر:٢٢]، كلهم يقول: ينزل ويتجلى ويجيء بلا كيف، لا يقولون: كيف يجيء؟ وكيف يتجلى؟ وكيف ينزل؟ ولا من أين جاء؟ ولا من أين تجلى؟ ولا من أين ينزل؟ لأنه ليس كشيء من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له»(٣).

ومن الأمور التي ينبغي الإشارة إليها عند الحديث عن موضوع تجلي

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب الدعاء من الصلاة في آخر الليل (٥٣/٢) برقم١١٤٥، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل (٥٢١/١) برقم ٧٥٨.

(٢) الصارم المنكي في الرد على السبكي (ص٢٢٩).

(٣) التهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٥٣/٧).

الرب ﷻ: إثبات رؤية الله ﷻ في الآخرة كما دلت عليها النصوص الكثيرة من الكتاب والسُّنة، منها: قوله ﷻ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [سورة القيامة:٢٢-٢٣]، وقوله ﷻ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝٢٦﴾ [سورة يونس:٢٦]، وقد فسر النبي ﷺ كما في صحيح مسلم(١): «**الحسنى بأنها الجنة، والزيادة هي رؤية الله ﷻ يوم القيامة**».

وأيضًا ما ثبت عن النبي ﷺ: «أنه سئل: هل نرى ربنا يوم القيامة؟» قال: «**هل ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟**» قالوا: نعم. قال: «**هل ترون الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: نعم. قال: «**فإنكم ترون ربكم كذلك**»(٢).

وقد أخطأت الصوفية في باب الرؤية كما أخطأت في موضوع التجلي الإلهي، وقد كثرت أقوالهم المخالفة في ذلك، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله دعوى المتصوفة رؤية الله في الدنيا يقظة، فقال: «من قال من الناس: إنَّ الأولياء أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال، مخالف للكتاب والسُّنة، وإجماع سلف الأمَّة، لا سيما إذا ادعوا أنهم أفضل من

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب رؤية المؤمنين في الآخرة (١٦٣/١) برقم ١٨١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، (١١٥/١) برقم ٥٥٤، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الصبح والعصر والمحافظة عليهما، (٤٣٩/١)برقم٦٣٣.

موسى، فإن هؤلاء يستتابون، فإن تابوا وإلَّا قتلوا»(١).

ويقول أيضًا: «لكن يرى في المنام ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه وهو غالط، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد ومعرفته في صورة مثالية»(٢).

وبين رَحِمَهُ اللَّهُ في موضع آخر من كتبه سبب عدم رؤية الله في الدنيا: «وإنما لم نره في الدنيا لعجز أبصارنا، لا لامتناع الرؤيا، فهذه الشمس إذا حدق الرائي البصر في شعاعها ضعف عن رؤيتها لا لامتناع في ذات المرئي، بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله قوى الآدميين حتى أطاقهم رؤيته، ولهذا لما تجلى الله للجبل خر موسى صعقًا، قال: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [سورة الأعراف:١٤٣]. بأنه لا يراك حي إلَّا مات، ولا يابس إلَّا تدهده، ولهذا كان البشر يعجزون عن رؤية الملك في صورته إلَّا من أيده الله كما أيد نبينا ﷺ»(٣).

وأمَّا الفرق بين التجلي والتنزل عند الصوفية: فالتجلي هو ظهور أنوار الحق للخلق، وهذا الظهور يكون بأنوار الأسماء والصفات يتنزل الحق بالصور في عالم المثال، ولا نقول يتجلى الحق بالصور. [فالتجلي هو ظهور الحق

(١) مجموع الفتاوى (٧/١٠٤).
(٢) المصدر السابق (١/١٦٩).
(٣) منهاج السُّنة النبوية (٢/٣٣٢).

بصفاته، والتنزل هو ظهور الحق بصفات الخلق مثالًا وليس حقيقة].

والتجلي محله القلب؛ لأنَّ القلب مجلي جميع التجليات الأسمائية والصفاتية ... والتنزل محله الخيال؛ لأنَّ الخيال هو صورة عالم البرزخ في الإنسان.. والتنزل لا يكون فقط بالصور، فهو يمكن أن يكون بأي شيء؛ كالمؤانسة والمشاهدة والمخاطبة وغير ذلك ... والعلوم والمخاطبات التي تأتي حال التنزل تسمى منازلات(١).

المسألة الثانية: التعريف بالصوفية.

تعريف التصوف لغةً واصطلاحًا:

تعددت أقوال العلماء وكذا الصوفية أنفسهم في مفهوم التصوف، حيث نقل بعض المتصوفة أكثر من خمسين تعريفًا للتصوف عن متقدميهم(٢).

وأغلب هذه الأقوال في تعريف التصوف لا يؤيدها الاشتقاق اللغوي. فقد قيل إنه: مأخوذ من الصفاء(٣)، وقيل: نسبة لأصحاب الصُّفَّة، وقيل: نسبة للصوفانة، وهي بقلة رعناء قصيرة، فنسبوا إليها لاكتفائهم بنبات الصحراء، وقيل: نسبة لرجل يقال له: صوفة، واسمه الغوث بن مر بن أد بن

(١) انظر موضوع: (مقامات وأحوال الصوفية: التجلي والتنزل) على موقع: www. tarik. com-nafahat

(٢) الرسالة القشيرية، للقشيري (١/٤٥ وما بعدها).

(٣) المصدر السابق (٢/٥٥٠).

طابخة بن إلياس بن مضر انقطع للعبادة عند بيت الله الحرام، وقيل: نسبة لصوفة القفا، وهي الشعرات النابتة في مؤخر الرأس(١)، وقيل: نسبة إلى الصوف وقيل غير ذلك.

والراجح من هذه الأقوال – والله أعلم – أنَّ التصوف مأخوذ من الصوف(٢)، وهو أصل اشتقاقه وذلك لأمرين:

أوَّلًا: من حيث اللغة، فنسبة الصوفي للصوف نسبة سليمة خلاف بقية الاشتقاقات السابقة فلا تخلو من نظر(٣).

أمَّا من حيث الاصطلاح فإنَّ لفظ الصوفية جاء بعد عصر الصحابة ﷺ لذا كثرت الأقوال في تعريفه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «أمَّا لفظ الصوفية فانه لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك ...»(٤).

ويمكن تعريف التصوف بعبارة أوضح بأنه حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة كرد فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري. ثم بدأ يبتعد شيئًا فشيئًا عن هذا المسلك، وتأثر بالفلسفات الوثنية: الهندية والفارسية واليونانية

(١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي (ص١٤٦).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٦٩/١٠).
(٣) المصدر السابق (٦/١١)، وانظر: نفس المصدر (٣٦٩/١٠).
(٤) المصدر السابق (٥/١١).

المختلفة؛ حتى إنَّ غلاة الصوفية يعنون بالمتصوف من كان على طريقة الفلاسفة، وليس هو الصوفي الذي على مذهب أهل الحديث والكتاب والسُّنة، فلفظ الصوفي صار مشتركًا فهؤلاء القائلون بالوحدة إذا قالوا الصوفي يريدون به هذا، ولهذا كان عندهم أفضل من الفيلسوف؛ لأنه جمع بين النظر والتأله كالسهروردي المقتول وأمثاله(١).

كما أنَّ التصوف يطلق على طائفة وضعت لنفسها قواعد فلسفية حرفت معاني نصوص الشريعة الإسلامية، فخرجت بمفاهيم جديدة تعارض الأصول الشرعية، وانحرفت عن الإسلام انحرافًا كبيرًا. ومن بين أهل العموم والخصوص برزت طائفة من الصوفية يشتركون مع القاسم الأول في العبادة والزهد، ولكنهم متلبسون ببدع كثيرة ويكثر فيهم الجهل، وفي الوقت نفسه يحسنون الظن برجال القسم الثاني المنحرف؛ ولذا لا يقبلون أي نقد لهم(٢).

(١) انظر: الصفدية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧٠/١)، وكشف الظنون، لحاجي خليفة (١٧٦/١).

(٢) انظر موضوع بعنوان: (لماذا الصوفية بالمعنى الاصطلاحي ليسوا من أهل السنة والجماعة؟) على موقع: أهل الحديث www. ahlalhdeeth. com

المبحث الأوَّل:
التجلي عند الصوفية، مفهومه، ونشأته

أوَّلًا: مفهوم التجلي عند الصوفية.

ينبغي الانتباه لمصطلحات الصوفية وتعابيرهم وما يقصدون بها؛ إذ قد تشتبه مع مصطلحات أهل السُّنة في بعض الأحايين لفظًا، وتخالفها مضمونًا وجوهرًا، فعبارات القوم وتعاريفهم ناشئة عن فلسفة خاصة وعقيدة تميزهم عمن سواهم.

ومن تلك المصطلحات «مصطلح التجلي»، فله معان ومفاهيم مختلفة تبعًا لآراء ونظرة مشايخ الصوفية، فقد عرف بعضهم التجلي بأنه: «رفع حجبة البشرية، لا أن تتلون ذات الحق ﷻ عن ذلك وعلا، والاستتار أن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود الغيب. ومعنى رفع حجبة البشرية: أن يكون الله ﷻ يقيمك تحت موارد ما يبدو لك من الغيب؛ لأنَّ البشرية لا تقاوم أحوال الغيب، والاستتار الذي يعقب التجلي هو أن تستتر الأشياء عنك فلا تشاهدها ...»(١).

وهذا التعريف من تعاريف كثيرة للقوم في معنى التجلي، وفيه تعمية

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (ص١٤٢).

وتدليس على الناس وعدم الإفصاح عن المراد ما لا يخفى؛ إذ كيف ترتفع حجبة البشرية عن العبد وهو في دائرة العبودية لم ينتقل عنها؟، وهكذا كثرة الحديث عن الغيب ودعوى رفع الحجب عن الصوفي واطلاعه على المغيبات، ومع خطورة هذه الدعوى فقد قادت القوم إلى ما وراء ذلك من اعتقاد عقائد خطيرة كوحدة الوجود التي تبناها غلاتهم ودعوا إليها.

ومن تعريفات الصوفية للتجلي قولهم بأنه: «عبارة عن كشف العبد بعظمة ربه، وهذا قبل الرسوخ، وأمَّا بعد الرسوخ فلا غيبة له»(١).

ومن الصوفية من عرف التجلي وذلك بتقسيمه إلى ثلاثة أحوال:

الأول: تجلي ذات وهي المكاشفة.

والثاني: تجلي صفات الذات، وهي موضع النور.

والثالث: تجلي حكم الذات، وهي الآخرة وما فيها»(٢).

وهذا كسابقه من القول بلا علم، وتدوين هذه التقسيمات المبتدعة، فالمكاشفة هي الغاية التي يسعى لها القوم وجعلوها إحدى أقسام التجلي، والنوع الثاني يسمونه موضع النور، أي تجلي صفات الرب، وهو كلام لم يبن على علم وبصيرة وإنما هي أذواق وأهواء أجنبية عن الوحي وفقهه، فالتصوف تجارب معتمدة على الذوق والوجد. وكيف يقال عن حكم الذات بأنها الآخرة، وجعل ذلك قسمًا ثالثًا من أقسام التجلي؟!

(١) معراج التشوف إلى حقائق التصوف، لابن عجيبة (ص ٦٧).

(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (ص١٢١).

وكذلك يعرفون التجلي بقولهم: «التجلي إذا فتح الله على عبد بعد الستر، يتجلى عليه بنعمة، فيكشف له عن بعض المغيبات، ويظهر له أنوار المشاهدة ...»(١)

هكذا الغلو وعدم فهم القوم التجلي الشرعي هو ما قادهم إلى هذه التقسيمات المخالفة، بل ودعوى كشف الستر واطلاع مشايخهم على المغيبات! والله ﷻ يقول في كتابه الكريم: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٦٥﴾ [سورة النمل:٦٥]، ويقول ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطۡلِعَكُمۡ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجۡتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُۖ﴾ [سورة آل عمران:١٧٩]، ويقول ﷻ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ﴾ [سورة الأنعام:٥٠]، ويقول ﷻ: ﴿۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٥٩﴾ [سورة الأنعام:٥٩]، ويقول ﷻ: ﴿وَيَقُولُونَ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ فَقُلۡ إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ ٢٠﴾ [سورة يونس:٢٠].

وتعد فكرة التجلي بالمفهوم الصوفي من القضايا الأساسية ولا سيما في نصوص ابن عربي الذي توسع في ذلك وألف في أنواع وأقسام التجليات

(١) معجم ألفاظ الصوفية، لحسن الشرقاوي (ص٧٤).

شارحًا لتلك الأنواع كلها(١).

ولذا يرى أنَّ الموجودات الخارجية ليست إلَّا صورًا أو تعينات أو مجالي للوجود الواحد الذي هو وجود الحق؛ بل هي عين تلك الصفات والأسماء(٢).

وبلغ استرسال القوم خاصة غلاة الصوفية في مفهوم التجلي أن قاربوا بمفهومه بما يسمى بالفيض في فلسفة أفلاطون(٣)، وهذا أثر فلسفي ظاهر على غلاة الصوفية.

حيث يرى رائد هذه المقالات وهو ابن عربي الطائي أنَّ الحق أصل كل موجود، وأنه يتخلل العالم بأمله فيضًا عن فيض، وأنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء، تصدر عنه الأشياء، وتفيض عنه الحركات، يلبس في كل آن صورة جديدة ...(٤).

ويبين أبو العلاء عفيفي نظرية ابن عربي في التجليات الإلهية، وأنَّ

---

(١) انظر تلك التجليات وشرحها في كتابه (التجليات الإلهية) ص٤٦-٢٣٢.

(٢) انظر: فصوص الحكم، لابن عربي (ص١٩٤).

(٣) الفيض: كلمة لاتينية بمعنى الصدور، وهو مقولة فلسفية، تطلق عندهم على فعل فاعل يفعل دائمًا لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلَّا دائم الوجود، لأنَّ دوام صدور الفعل عنه، تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض، والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء، فيضًا ضروريًّا معقولًا. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١٧٢/٢)، والمعجم الفلسفي، لمراد وهبة (ص٥١٦).

(٤) فصوص الحكم، لابن عربي (٨/١).

ملخصها تفسيره للكثرة في الوجود على أساس أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات، أو على أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته(١).

ونجد الكلاباذي في تعريفه للتجلي أيضًا يشير إلى أحوال التجلي وجعلها ثلاثة أقسام وهي: تجلي الذات، وتجلي الصفات، وتجلي حكم الذات.

والتجلي الأول معناه: رؤية الله ﷻ، وهي في الدنيا: رؤية كشفية – لا عيانية –، ويدركها السالك بقلبه ووجدانه، وفي الآخرة: رؤية عيانية، أو كشف عياني.

والتجلي الثاني ومعناه: تجلي الحق بإحدى صفاته أو بصفاته كلها، كأن يتجلى على عبده بصفة القدرة، فلا يخاف غيره ولا يرجو سواه.

والتجلي الثالث وهو: تجلي حكم الذات ويكون في الآخرة، ويتمثل في انقسام الناس إلى فريقين: فريق في الجنة، وفريق في السعير(٢).

بينما نجد الهجويري يفرق بين التجلي الذي بمعنى الكشف القلبي في الدنيا(٣) – بزعمه – وبين التجلي الذي بمعنى الكشف العياني في الآخرة،

---

(١) انظر كتاب: التصوف والثورة الروحية، لأبي العلا عفيفي (ص١٧٨).

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (ص١٢١).

(٣) المقصود بالكشف عند الصوفية: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا، وقيل: هو الاطلاع على المعاني الغيبية من وراء الحجاب. انظر: معجم الصوفية: أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، لممدوح الزوبي (ص٣٤٦).

وذلك بأنَّ التجلي في الدنيا يحصل في وقت ولا يحصل في وقت آخر، والستر يعقب هذا التجلي، ويحجبه، بخلاف أهل العيان في الجنة، فإنهم في تجلٍّ دائم لا ينقطع، ولأنَّ تجلي العيان رؤية حقيقية لذا لا يجوز عليه الستر ولا الحجاب(١).

ويدندن القوم حول معاني الربوبية وأفعال الرب وما يتعلق بقدرته ﷻ لارتباط ذلك بالكشف الصوفي الذي قاد القوم إلى عقائد خطيرة كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

ثم إنَّ قول الهجويري من تخرصات الصوفية المبنية على اعتقاداتهم الباطلة في الله ﷻ، فأي تجل في الدنيا يقع في وقت دون وقت، ولا نعلم إلَّا أنَّ الله تجلى للجبل فجعله دكًّا. وأي تجل عياني يقع لهؤلاء الصوفية لا يجوز عليه الستر والحجاب؟. فالقوم يدندنون حول الفناء والمشاهدة والكشف الذي يأخذ بهم إلى غياب العقل، والتوغل في الأوهام والشطح والخيالات البعيدة عن الواقع، فضلًا أنَّ كثرة الدعاوى بحصول التجليات وما يتبعها من كرامات؟

وهكذا من يطالع كتب القوم يجد التعقيد والعبارات غير الواضحة التي يكثر منها القوم ولا سيما في كتب ابن عربي، فيثبت تجلي الذات في الذات – تعالى الله عن ذلك –، وهذه من الغايات التي يسعى لها غلاتهم فيقررونها بأساليب مختلفة وعبارات لا يعرفها إلَّا هم.

(١) انظر: كشف المحجوب، للهجويري (ص ٦٣٣).

يقول ابن عربي: «لما شاء الحق ﷻ من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفًا بالوجود، ويجهر به سره إليه، فإنَّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته بنفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه. وقد كان الحق ﷻ أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلًّا إلَّا ويقبل روحًا إلهيًّا عبر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلَّا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلَّا قابل، والقابل لا يكون إلَّا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه: ﴿ وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [سورة هود:١٢٣] كما ابتدأ منه»(١).

ويقول أيضًا: «التجلي: هو من مقامات الجحود، الممتدة إلى سر العبادة، وسر السجود، وسر الشاهد والمشهود ... وذكر بعد ذلك مقامات هذا التجلي فقال: فمنها: ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها: ما يتعلق بأنوار الأنوار. ومنها: ما يتعلق بأنوار الأرواح وهم الملائكة، ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح ... فكل نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالمًا من العمى والغشي

(١) فصوص الحكم، لابن عربي (ص٤٨).

والصدع والرمد وآفات الأعين، كشف بكل نور ما انبسط عليه، فعاين ذوات المعاني على ما هي عليه في أنفسها، وعاين ارتباطها بصور الألفاظ والكلمات الدالة عليها، وأعطته بمشاهدته إياها ما هي عليه من الحقائق في نفس الأمر من غير تخيل ولا تلبيس»(١).

ويرد على كلام ابن عربي هذا: بأنَّ هذا إلحاد في أسماء الله وصفاته؛ بل إنه وصف التجلي بالجحود، وتعدى هذا الضلال إلى أن جعل هذا الجحود ممتدًّا إلى سر العبادة. وفي خلاصة كلام ابن عربي تقريره رؤية الله ﷻ في المخلوقات، وأنَّ تلك رؤية نفسه، وجعل ذلك كالرؤية في المرآة، وأنه يفيض بالتجلي على المخلوق، وأنَّ ذلك كله من فيضه الأقدس – تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا – ومجرد ذكر هذا الكلام يبين فساده ومدى انحرافه.

كما أنَّ من معاني التجلي عند الصوفية ما تحمل معنى الكشف؛ إذ التجلي عندهم هو: «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإنَّ لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة»(٢).

ويرى ابن عربي أنَّ التجلي الذي ربطه بالكشف الصوفي مفاده أنَّ العالم بين التجلي والحجاب(٣).

(١) الفتوحات المكية، لابن عربي (٢/٤٨٥).
(٢) انظر: كتاب التعريفات، للجرجاني (ص٥١).
(٣) الوصايا، لابن عربي (ص ٢).

وبلغ الغلو في مفاهيم القوم أنَّ ربطوا مفهوم التجلي بما يسمونه بالحقيقة المحمدية، والتي ملخصها أنه ﷺ: «أول المخلوقات، ومبدأ خلق العالم، وهي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه، فكان هذا التجلي بمنزلة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، وهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق، وهذه العقيدة تعد من صور الغلو في رسول الله ﷺ والتأثر بالفلسفة اليونانية في تقريرها لأول مخلوق، والتأثر بالنصرانية التي أضفت صفات الربوبية على المسيح عليه السلام(١).

وادعاء القوم علم الغيب كثير في كلامهم كما تقدَّم مع أنَّ الله ﷻ يقول في كتابه الكريم: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٦٥﴾ [سورة النمل:٦٥]، وغيرها من الآيات.

ويرى ابن عربي أنَّ التجلي دائم، فيقول: «له تعالى التجلي الدائم العام في العالم على الدوام، وتختلف مراتب العالم فيه لاختلاف مراتب العالم في نفسها، فهو يتجلى بحسب استعدادهم»(٢).

ويشرح مفهوم التجلي بعبارة أخرى قائلًا: «فالشيء الواحد يتنوع في

(١) انظر: دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية تأليف: صالح الرقب ومحمود الشوبكي (ص٣٦).

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي (٤/٢٧٧).

عيون الناظرين، هكذا هو التجلي الإلهي»(١)، وهذه من آثار عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي، حيث يرى أنَّ الوجود واحد.

ويقول الشيخ أفندي مشيرًا إلى جبهته: «جبهات الشيوخ مرآة، فيها يتجلى الله تعالى»(٢).

ويفسر ابن عجيبة معنى التجلي فيقول: «وذلك أنَّ الحق ﷻ تجلى لعباده بأسرار المعاني خلف رداء الأواني، وهو حس الأكوان، فأسرار المعاني لا يمكن ظهورها إلَّا بواسطة الأواني، أو تقول: أسرار الذات لا تظهر إلَّا في أنوار الصفات، فلو ظهرت أسرار الذات بلا واسطة لاضمحلت الأشياء واحترقت ...»(٣).

ويقول أيضًا: «وأسماء الله الحسنى كلها تتجلى في مظاهر الإنسان، وتتوارد عليه انفرادًا واجتماعًا، وقد تجتمع في واحد إذا كان عارفًا، كلها بحيث يتخلق بها، غير أنَّ تجلياتها تختلف عليه، تارة ملكًا قدوسًا، وتارة رحمانيًّا رحيمًا، وهكذا. وقد تقدَّم بيان كيفية التعلق والتخلق والتحقق بها، في شرحنا: الفاتحة الكبير، والله تعالى أعلم»(٤).

وهذه من مفاهيم التجلي عند الصوفية التي جعلت للتجلي أسرارًا،

(١) فصوص الحكم، لابن عربي (ص١٧٠).

(٢) انظر: موقع "حبل الله" https: //www. hablullah. com.

(٣) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لابن عجيبة (٢/٢٨٥).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٢٨٦).

وكذلك جعلت له أواني ومباني، والإشارة إلى اضمحلال الأشياء عند التجلي في عبارة مليئة بالإشارات والألغاز، التي يلبسون بها على الناس، متبعين سبل الباطنية في ذلك، وهم يقصدون القول بوحدة الوجود التي غاية هؤلاء الغلاة.

كما عبر ابن عجيبة في موضع آخر عن التجلي بأنه عبارة عن تجلي الأسماء الحسنى في مظاهر الإنسان، وأشار إلى اختلاف هذه التجليات التي تقع للعارفين عن التجليات التي تقع لغيرهم. ونحو ذلك من العبارات الناتجة عن الرأي المحض البعيد عن نصوص الوحي وما كان عليه السلف الصالح من العلم والفهم لهذه المعاني الجليلة.

ويتبين أنَّ كثيرًا من مصطلحات القوم ودلالاتها هي مما تعاقب عليها شيوخهم بالتوضيح والبيان وضرب الأمثال، قد ذكر بعضهم أنَّ أقوال الصوفية بقيت بخصوص معاني اصطلاحاتهم متفرقة بين مرويات القوم، إلى أن جاء أبو نصر السراج الطوسي في القرن الرابع الهجري (ت٣٧٨هـ) فجمع أكثر تلك المصطلحات وشرحها في قسم من كتابه (اللمع) معنونًا إياها بـ: «كتاب البيان عن المشكلات». ثم بعد ذلك توالت الكتابات في هذا الباب، منها: «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ)، و«الرسالة القشيرية» لعبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ)، و«كشف المحجوب» للهجويري (ت٤٦٥هـ)، و«إحياء علوم الدِّين» للغزالي (ت٥٠٥هـ)، ومنها أيضا كتاب «عوارف المعارف» لشهاب الدِّين أبي حفص السهروردي

(ت٦٣٢هـ) الذي خصص فيه بابين لشرح مصطلحات الصوفية بلغت قرابة الخمسين مصطلحًا(١).

ثانيًا: نشأة مفهوم التجلي عند الصوفية.

لا شك أنَّ لنشأة هذا المفهوم للتجلي عند الصوفية مراحل تبعًا لطبيعة كل مرحلة وما احتوته من أفكار وعقائد، ولكن كان لابن عربي الدور الأكبر في إبراز هذا المفهوم، وتطويره، وشرحه وتقسيمه إلى أقسام كثيرة خاصة في كتابه (التجليات الإلهية).

ولما كان المصطلح الصوفي «عبارة عن مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها المريد السالك في سفره الروحاني من أجل تحقيق الوصال عبر أسفار ثلاثة، هي: التخلي، والتحلي، والتجلي»(٢). فإنَّ لهذه المصطلحات الكثيرة عند الصوفية دورًا في تلك العقائد الصوفية وربطها بتلك المصطلحات وما يقصده الصوفي للترقي في درجات ومقامات القوم التي أودت بغلاتهم إلى دعوى علم الغيب؛ بل وإلى القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود. فالمتصوفة يكتمون مذهبهم ولا يصرحون بكل بدعهم، وأنهم طائفة على طريقة باطنية، التي لا تصرح بكل ما تؤمن به. ويغلب على معانيها الرموز والألغاز فقد لا يتنبه الكثير لما

(١) انظر: مقال بعنوان: (المصطلح الصوفي: أصول وتجليات) د. عبد الرحيم السوني على الشبكة العنكبوتية www. arrabita. ma/blog

(٢) الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، لأسماء خوالدية (ص٧٩).

احتوته تلك المباني من معان مخالفة وعقائد بعيدة عن العقيدة الصحيحة، حتى قال بعضهم: «إنَّ الغموض الذي يكتنف الخطاب الصوفي طبيعي ومتعمد، خوفًا على تلك الأسرار التي لا يفقهها غير أهلها، مراعاة لمقام المتلقي وإلَّا كان الموت»(١).

وقد ذكر عبد المنعم الحنفي علاقة التجلي بعقيدة الوجود حيث قال عن هذا الأمر الذي قال به غلاة الصوفية: «أنَّ الله لا يوجد مستقلًّا عن الأشياء، أو أنه نفس العالم، والأشياء مظاهر لذاته تصدر عنه بالتجلي، أو تفيض عنه مثل فيوض النور عن الشمس»(٢).

ويقول عبد الكريم الجيلي في كيفية التجلي: «إذا أراد الحق ﷻ أن يتجلى عليه باسم أو صفة: فإنه يفني العبد فناء يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده. فإذا طمس النور العبدي وفنى الروح الخلقي أقام الحق ﷻ في الهيكل العبدي من غير حلول من ذاته، لطيفة غير منفصلة عنه ولا متصلة بالعبد عوضًا عما سلبه منه، لأنَّ تجليه على عباده من باب الفضل والجود، فلو أفناهم ولم يجعل لهم عوضًا عنهم لكان ذلك من باب النقمة وحاشاه من ذلك، وتلك اللطيفة هي المسماة: بروح القدس. فإذا أقام الحق لطيفة من ذاته عوضًا عن العبد كان التجلي على تلك اللطيفة، فما تجلى إلَّا على

(١) انظر بحث علمي بعنوان: (إشكالية المصطلح الصوفيين: فيض اللطائف، وضيق الدلالة)، للدكتور بوزيان، على الشبكة العنكبوتية https: //platform. almanhal. com

(٢) المعجم الفلسفي، لعبد المنعم الحفني (ص٣٨٠).

نفسه. لكنا نسمي تلك اللطيفة الإلهية: عبدًا باعتبار أنها عوض عن العبد، وإلَّا فلا عبد ولا رب، بانتفاء المربوب انتفى اسم الرب، فما ثَمَّ إلَّا الله وحده الواحد الأحد»(١).

كما أنَّ سر التجليات عند القوم: «هو شهود كل شيء في كل شيء»(٢). ونحو ذلك من العبارات التي تبين بُعد القوم عن المعنى الشرعي للتجلي، والخوض في عقائد مناقضة لدين الإسلام كعقيدة وحدة الوجود التي يقررها القوم بأساليب وعبارات متنوعة.

ثالثًا: نقد مفهوم التجلي عند الصوفية.

تقدم الحديث الذي في الصحيحين وفيه: «**فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه** ...» الحديث.

فلا حجة للقوم في مثل هذه النصوص فلا يوجد في الحديث أنه ﷻ يظهر لكل أمَّة بالصورة التي عبدوه عليها؟.

كما أثبت الحديث: أنَّ هذا التجلي لن يكون إلَّا في الآخرة، وهؤلاء يدينون بتلبسه بالصور في الدنيا.

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من أوَّل لفظ الحديث فقال

(١) الإنسان الكامل، لعبد الكريم الجيلاني المشهور بالجيلي (٥٣/١).
(٢) معجم اصطلاحات الصوفية، للكاشاني (ص١٢١).

رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأقرب ما يكون إتيان الله تعالى في صورة بعد صورة»(١).

وبين أنَّ تأويلات أحاديث الصورة باطل من عدة أوجه منها: أنَّ في حديث أبي سعيد المتفق عليه: «**فيأتيهم في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة**»، وفي لفظ: «**في أدنى صورة من التي رأوه فيها**»، وهذا يفسر قوله في حديث أبي هريرة: «**فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون**»، ويبين أنَّ تلك المعرفة كانت لرؤية منهم متقدمة في صورة غير الصورة التي أنكروه فيها. وفي هذا التفسير قد جعل صورته التي يعرفون هي التي عرفهم صفاتها في الدنيا وليس الأمر كذلك؛ لأنه أخبر أنها الصورة التي رأوه فيها أول مرة لا أنهم عرفوها بالنعت في الدنيا. ولفظ الرؤية صريح في ذلك. ومنها: أنهم لا يعرفون في الدنيا لله صورة، ولم يروه في الدنيا في صورة، فإن ما وصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى به نفسه ووصفه به رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يوجب لهم صورة يعرفونها. فالله أعظم من أن يستطيع أحد أن ينعت صورته، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وصف نفسه لعباده بقدر ما تحتمله أفهامهم. ومعلوم أنَّ قدرتهم على معرفة الجنة بالصفات أيسر ومع هذا فقد قال: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»(٢). فالخالق أولى أن

(١) انظر كتاب: بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٣٤/٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الخلق، باب: فيما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة (١١٨/٤) برقم٣٢٤٤، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: حدثنا سعيد بن عبد الله الأشعثي وزهير بن حرب (٢١٧٤/٤) برقم ٢٨٢٤.

يكونوا لا يطيقون معرفة صفاته كلها. ومنها: أنَّ في حديث أبي سعيد: «**فيرفعون رؤوسهم وقد تحول في الصورة التي رأوه فيها أول مرة**». فقوله لا يتحول من صورة إلى صورة ولكن يمثل ذلك في أعينهم مخالفة لهذا النص. ومنها: أنَّ في عدة أحاديث كحديث أبي سعيد وابن مسعود قال: «**هل بينكم وبينه علامة؟**»، **فيقولون: نعم، فيكشف عن ساقه فيسجدون له**»، وهذا يبين أنهم لم يعرفوه بالصفة التي وصف لهم في الدنيا، بل بآية وعلامة عرفوها في الموقف. وكذلك في حديث جابر قال: «**فيتجلى لنا يضحك**»، ومعلوم أنه وإن وصف في الدنيا بالضحك فذاك لا يعرف صورته بغير المعاينة. ومنها: أنه لا يناسب تشبيهه ﷻ بمجيء جبريل في صورة دحية والبشر؛ وذلك أنَّ اليهود غلطوا في الذي رأوه فلم يكن هو المسيح، ولكن ألقى شبهه عليه. والذي رأته مريم ومحمد ﷺ هو جبريل نفسه ولكن في صورة آدمي، فكيف يقاس ما رئي هو نفسه في صورة على ما لم يره هو وإنما ألقي شبهه على غيره، وأمَّا التقليل والتكثير في أعينهم بالمقدار ليس هو في نفس المرئي، ولكن هو صفة المرئي. ومنها: أنَّ هذا المعنى إذا قصد كان مقيدًا بالرائي لا بالمرئي مثل قوله: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِيٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا﴾ [سورة الأنفال:٤٤] فقيد ذلك بأعين الرائين، يقال: كان هذا في عين فلان رجلًا فظهر امرأة، وكان كبيرًا فظهر صغيرًا ونحو ذلك لا يقال جاء فلان في صورة كذا ثم تحول في صورة كذا، ويكون

التصوير في عين الرائي فقط هذا لا يقال في مثل هذا أصلًا»(١).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ وقوع تنازع بين ابن عربي والسهروردي في موضوع التجلي: «وقد حدَّثونا أنَّ ابن عربي تنازع هو والشيخ أبو حفص السهروردي: هل يمكن كل وقت تجلي الحق لعبد مخاطبته له أم لا؟ فقال الشيخ أبو حفص السهروردي: نعم يمكن ذلك. فقال ابن عربي: لا يمكن ذلك، وأظن الكلام كان في غيبة كل منهما عن صاحبه، فقيل لابن عربي إنَّ السهروردي يقول: كذا وكذا، فقال: مسكين! نحن تكلمنا في مشاهدة الذات، وهو يتكلم في مشاهدة الصفات. وكان كثير من أهل التصوف والسلوك والطالبين لطريق التحقيق والعرفان – مع أنهم يظنون أنهم متابعون للرسول –، وأنهم منفون للبدع المخالفة له يقولون هذا الكلام ويعظمونه، ويعظمون ابن عربي لقوله مثل هذا، ولا يعلمون أنَّ هذا الكلام بناه على أصله الفاسد في الإلحاد، الذي يجمع بين التعطيل والاتحاد»(٢).

وقد ذكر الإمام البقاعي رَحِمَهُ اللَّهُ أبياتًا لابن الفارض يوضح فيها عقيدته في التجلي ومما جاء فيها:

وما برحت تبدو وتخفى لعلة	على حسب الأوقات في كل حقبة
وتظهر للعشاق في كل مظهر	من اللبس في أشكال حسن بديعة
ففي مرة لبنى، وأخرى بثينة	وآونة تدعى بعزة عزت

(١) انظر كتاب: بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٤٢/٧-١٤٦).

(٢) الإيمان الأوسط، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٥٠٩-٥١٠).

ولســـن ســـواها، لا. ولكـــن غيرهـــا وما إن لها في حسنها من شريكة
كـــذاك بحكـــم الاتحـــاد بحســـنها كمـــالي بـــدت في غيرهـــا، وتزيـــت
بـــدوت لهـــا في كـــل صـــب متـــيم بأي بـــــديع حســـــنه، وبأيـــــت

إلى آخر تلك الأبيات وقد علق على هذه الأبيات الشيخ عبد الرحمن الوكيل قائلًا: «يفتري سلطان الزنادقة أنَّ الذات الإلهية تتجلى – أتم وأجمل مما تتجلى – في صور النساء الجميلات، ويفتري أنها تجلت في صور ليلى وبثينة وعزة، وقد رمز بهن عن كل امرأة جميلة عاشقة معشوقة، ولما كان من طبيعة هذا الرب الصوفي العشق، كان لا بد له من التجلي في صور عشاق، ليعشق، ويعشق، فتجلى في صور قيس وجميل وكثير عشاق أولئك الغانيات. وقد رمز بهم عن كل فتى اختبله الحب، وتيمته الصبابة، ثم يفتري أيضًا الزعم بأنَّ العاشق ليس غير العشيقة؛ بل هو هي، فالرب الصوفي عشق وعاشق وعشيقة. فليلى وقيس مثلًا عند ابن الفارض هما الرب، تعينت ذاته في صورة امرأة تعشق وتعشق هي ليلى، وفي صورة رجل يعشق ويعشق هو قيس. وليتأمل القارئ معي: فابن الفارض حين يتحدث عن الذات الإلهية باعتبارها حقًّا يحكم بأنها تظهر في صور نساء، وإذا تحدث عنها باعتبار تعينها فيه يحكم بأنها تظهر في صور رجال، يريد بهذا أن يفضل الرب المتعين فيه على الرب المتعين في غيره، أو بتعبير أبين صراحة، يفضل نفسه على الرب الذي يظهر في صورة امرأة، ويجعل من نفسه قيما عليه، فالرجال –

كما لا يخفى – قوامون على النساء»[(١)].

هذه نتيجة الضلال في هذا الباب، وعدم معرفة الرب ﷻ وتعظيم حق التعظيم أودى بالقوم إلى القول بوحدة الوجود، وهكذا وصل بهؤلاء الغلاة تشبيه الرب ﷻ بالنساء، وتفضيل أنفسهم على الرب – تعالى وتقدَّس عن ذلك علوًّا كبيرًا –.

ولذلك لا يقف الضلال عند حد، فلما حرفت الصوفية النصوص وأعرضت عن الحق ابتليت بهذا الباطل الذي بعضه أعظم من بعض، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أصل وقوع الضلال وهو: «الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى، كما فهمه الصحابة والتابعون، ومعارضة ما دل عليه بما يناقضه، وهذا هو من أعظم المحادة لله ولرسول، لكن على وجه النفاق والخداع. وهو حال الباطنية وأشباههم، ممن يتظاهر بالإسلام واتباع القرآن والرسالة، بل بموالاة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين، وهو في الباطن من أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به، لكنه يتكلم بألفاظ القرآن والحديث، ويضم إلى ذلك من المكذوبات ما لا يحصيه إلا الله، ثم يتأول ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنه من الأمور المناقضة لخبر الله ورسوله، وأمر الله ورسوله، ويظهر تلك التأويلات لمستجيبيه بحسب ما يراه من قبولهم وموافقتهم له»[(٢)].

---

(١) مصرع التصوف، للبقاعي بتحقيق: عبد الرحمن الوكيل (ص١٠١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/٣٨٣-٣٨٤).

وهذه بعض المعاني للتجلي عند القوم، وأمَّا السُّني فيعتقد: «أنَّ الحق ﷻ يتجلى لما يشاء على أي وجه يشاء، مع التنزيه بليس كمثله شيء في كل حال، حتى تجليه في المظهر، وهذا هو الغاية في الإيمان والعلم أيضًا»(١).

وجاء في كتاب (الهداية الربانية في فقه الطريقة التجانية) في وصف صلاة الفاتح لما أغلق عند القوم وارتباطها بأمر التجلي والحقيقة المحمدية: «بها نظام الكائنات، وفيها روح الموجودات وحياتها، وبها شرفت الأنبياء والملائكة، وبها ظهرت محاسن الأخلاق المحمدية، وهي التي شرف الله بها النبي ﷺ، وشرفها بالنبي ﷺ وهي مرتبته وحقيقته ﷺ. وهي أول الصلوات التي ظهرت من قلب رسول الله ﷺ أو من قلوب العارفين، فإنَّ الله ﷻ هو الذي صلَّى عليه؛ أي: تجلى فيه بكمال ذاته مراتبه وأسمائه وصفاته، وذلك التجلي هو عين تشريفه وإعزازه وتفضيله على سائر الخلائق؛ لأنه لم يتجلَّ في أحد بكمال ذاته إلَّا فيه ﷺ»(٢).

ويقول السهروردي: «أمَّا الفناء الباطن فهو محو آثار الوجود عند لمعان نور الشهود، يكون في تجلي الذات، وهو أكمل أقسام اليقين في الدنيا»(٣).

ويرى تنوع ذلكم التجلي فيقول: «قد يكون التجلي بطريق الأفعال،

(١) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لنعمان الآلوسي (ص٦٤٩).
(٢) الهداية الربانية في فقه الطريقة التجانية، لمحمد السيد التجاني (ص٢٣).
(٣) عوارف المعارف، للسهروردي (ص١٥٤).

وقد يكون بطريق الصفات، وقد يكون بطريق الذات»(١).

ومن عقيدة الفناء عند القوم وربطها بالتجلي قول ظهير الدِّين القادري: «الفناء هو أن يطالع الحق سر وليه بأدنى تجلٍّ، فيتلاشى الكون ويفنى الولي تحت تلك الإشارة»(٢).

ويقول أبو الفيض شارحًا (الصدق): «هو الفناء في الحق بالتجلي الذاتي»(٣).

ويبين القاشاني معنى التجلي الشهودي بقوله: «هو ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان التي هي صورها، وذلك الظهور هو النفس الرحماني الذي يوجد به الكل»(٤).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ضلال غلاة التصوف من أهل وحدة الوجود والاتحاد وأوضح تناقضهم فقال: «... ومع هذا فهم من أكثر الخلق تناقضًا، وهم مخلطون تخليطًا عظيمًا مع اشتراكهم فيما هم فيه من أظلم الخلق من الشرك بالله والتعطيل، فلا يبعد على بعضهم أن يقول ذلك لا سيما إذا فرقوا بين تجليه الذاتي وتجليه الأسمائي، فقد يقولون: التجلي الذاتي هو الواجب، والأسمائي هو الممكن، ويقولون: هو الوجود المطلق

(١) المصدر السابق (ص٥٢٦).

(٢) الفتح المبين فيما يتعلق بترياق المحبين، لظهير الدين القادري (ص٣٨).

(٣) جمهرة الأولياء، للمنوفي الحسيني (١ / ٣٠٥).

(٤) اصطلاحات الصوفية، للقاشاني (ص ١٥٦).

المقول على الواجب والممكن ... فكل مسلم؛ بل كل عاقل إذا فهم قولهم حقيقة؛ علم أنَّ القوم جاحدون للصانع، مكذبون بالرسل والشرائع، مفسدون للعقل والدِّين، ليس الغرض هنا الكلام فيهم، فإنَّ الأشعرية لا تقول بهذا – وحاشاها من هذا –؛ بل هم من أعظم الناس تكفيرًا ومحاربةً لمن هو أمثل من هؤلاء، وإنما هؤلاء من جنس القرامطة والباطنية»(١).

وفسر بعضهم التجلي بقولهم: «رفع حجبة البشرية، لا أن تتلون ذات الحق ﷻ عن ذلك وعلا. والاستتار: أن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود الغيب»(٢).

وعرفه بعضهم بأنه: «رفع الحجاب، حجاب الظلمة عن بصر المبصر، ليشاهد من ذات المتجلي على قدر طاقته، في حد عجزه وكلال بصره عن مشاهدة نور اللاهوت، من غير تغيير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال عن حال بطونه، وإنما شهد بذلك من قبل تقلب القلوب والأبصار، وذلك في مشاهدة الشهادة، تعالى عن الحركة والسكون، وتنزه عن حلول الأجساد والتغيير والفساد»(٣).

ومما تقدم يتبين كثرة مصطلحات القوم في هذا الباب وفقًا لآراء

(١) التسعينية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٧٢٥-٧٢٦).

(٢) التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي (ص١٢٢).

(٣) رسالة مخطوطة تسمى «تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس» لحسن بن يوسف المكزون السنجاري (ص٢٠٠) نقلًا عن موقع https: //archive. org

وعقائد علمائهم، حتى إنَّ القارئ يلاحظ تداخل مصطلحات الصوفية في كثير من الأمور، فمثلًا جاء تعريف المكاشفة عند القوم بأنها: «شهود الأعيان وما فيها من الأحوال في عين الحق، فهو التحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الأسماء الإلهية»(١).

والكلام يطول في ذكر تعريف التجلي عند الصوفية وما فيه من المخالفات لعقيدة أهل الإسلام، ولو رجع القوم إلى فهم السلف وتقريرات محققي أهل العلم في هذه المسألة لاتضح المقصود، وفهموا النصوص على وجهها.

يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في توضيح المعنى الصحيح للتجلي عند الكلام على حديث في الكسوف وفيه: «بدا لشيء من خلقه خشع له»(٢): فهاهنا خشوعان:

خشوع أوجبه كسوفهما بذهاب ضوئهما وانمحائه؛ فتجلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لهما، فحدث لهما عند تجليه تعالى خشوع آخر بسبب التجلي، كما حدث للجبل إذ تجلى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى له أن صار دكًّا، وساخ في الأرض. وهذا غاية الخشوع. لكن الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ثبتهما لتجليه؛ عناية بخلقه، لانتظام مصالحهم بهما، ولو شاء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لثبت الجبل لتجليه كما ثبتهما، ولكن أرى كليمه موسى أنَّ الجبل

(١) معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني (ص٣٤٦)

(٢) أخرجه النسائي في سننه (١٤٨٥)، وابن ماجه (١٢٦٢)، والحديث ضعيف. انظر: ضعيف سنن النسائي، للألباني (١٤٨٥).

العظيم لم يطق الثبات لتجليه له، فكيف تطيق أنت الثبات للرؤية التي سألتها؟!»(١).

وبعد هذه النقول للمعنى الصحيح للتجلي: «عرفنا بأنه ﷻ يرى في الوقت الذي حدده ﷻ لرؤيته، وأنَّ نبيه موسى عليه السلام إنما سأله ما هو ممكن، إلَّا أنه نبهه على أنه لا يقوى على الثبوت أمام التجلي في هذه الدار؛ لضعف قوة البشر في الدنيا، إلَّا أنَّ الله سوف يمنحهم القوة التي تمكنهم من الثبوت أمام تجلي الرب ﷻ فيرونه عيانًا ولكن دون إحاطة – كما تقدم –. وهذا المفهوم هو الذي اتفق عليه الصحابة والتابعون وأئمَّة الإسلام على تتابع القرون»(٢).

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن عمرو بن عثمان المكي رحمه الله قوله: «اعلم رحمك الله: أنَّ كل ما توهمه قلبك، أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك من حسن، أو بهاء، أو ضياء، أو إشراق، أو جمال، أو شبح ماثل، أو شخص متمثل، فالله ﷻ بغير ذلك؛ بل هو ﷻ أعظم وأجل وأكبر، ألا تسمع لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى:١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [سورة الإخلاص:٤] أي: لا شبيه ولا نظير ولا مساوي ولا مثل، أو لم تعلم أنه لـمَّا

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم(٣/١٤٢٥).

(٢) الصفات الإلهية في الكتاب والسُّنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، لمحمد أمان الجامي(ص٣٣١).

تجلى للجبل تدكدك لعظم هيبته، وشامخ سلطانه؟، كذلك لا يتوهمه أحد إلَّا هلك، فرد بما بين الله في كتابه من نفسه عن نفسه التشبيه والمثل والنظير والكفؤ، فإن اعتصمت بها وامتنعت منه – أي: الشيطان – أتاك من قبل التعطيل لصفات الرب ﷻ وتقدس؛ في كتابه وسُنة رسوله محمد ﷺ فقال لك: إذا كان موصوفًا بكذا، أو وصفته أوجب له التشبيه فأكذبه؛ لأنه اللعين إنما يريد أن يستزلك ويغويك ويدخلك في صفات الملحدين الزائغين الجاحدين لصفة الرب ﷻ»(١).

ويقول الإمام ابن خزيمة رحمه الله في معنى هذه قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [سورة الأعراف:١٤٣]: «أفليس العلم محيطًا يا ذوي الألباب أنَّ الله ﷻ لو كان في كل موضع، ومع كل بشر وخلق كما زعمت المعطلة لكان متجليًّا لجميع أرضه، سهلها ووعرها، وجبالها وبراريها، ومفاوزها ومدنها وقراها، وعمارتها وخرابها وجميع ما فيها، من نبات وبناء، لجعلها دكًّا كما جعل الله الجبل الذي تجلى له دكًّا»(٢).

ويقول إحسان إلهي ظهير رحمه الله مبينًا موقف علماء الإسلام من هؤلاء الصوفية وعقائدهم: «على ذلك انتبه لهم علماء الإسلام وفقهاء الأمَّة، وتصدوا لهم بالرد على أفكارهم وخيالاتهم، ففسَّقوا البعض وكفَّروا الآخرين،

(١) مجموع الفتاوى (٥/٦٣).

(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ (١/٢٣٤).

وأفتوا بالزندقة على قسم منهم ...»[١].

(١) دراسات في التصوف، لإحسان إلهي ظهير (ص١٥٤).

المبحث الثاني:
أقسام التجليات عند الصوفية

أوَّلًا: تقسيمات التجلي عند ابن عربي.

كان لبعد الصوفية عن المنهج الصحيح الأثر الواضح في تخبطهم في مفهوم التجلي كما تقدم، ومن ثم في تقسيم تلك التجليات وتشعبها كل ذلك بمنأى عن الوحي وما كان عليه سلف هذه الأمَّة، وإنما تقليدًا لمشايخهم الذين خاضوا في هذا الباب وفقًا لأفهامهم واعتقاداتهم.

فمن تلك التقسيمات تقسيمات من يسمونه عندهم بـ: «الشيخ الأكبر»: ابن عربي في كتاب بعنوان: (كتاب التجليات)، فقد جعل التجلي في مائة وتسعة أنواع من بينها ما سماه بـ: «تجلي الإشارة من عين الجمع والوجود»، وملخصه: أنَّ هذا التجلي يحضر فيه حقيقة محمد ﷺ وتشاهده في حضرة المحادثة مع الله(١).

ويقول أيضًا تحت هذا النوع من التجلي: «وفيه مع ذكر العبد وبقائه لا يكون الوجود حقيقة إلَّا الله ...»(٢).

---

(١) التجليات الإلهية، لابن عربي (ص٦١).

(٢) المصدر السابق (ص٦٠).

وهناك «تجلي اختلاف الأحوال»: وهذا التجلي هو الذي يكون على غير صورة المعتقد فينكره من لا معرفة له بمراتب التجليات، ولا بالمواطن فاحذر من الفضيحة إذا وقع التحول في الصورة الاعتقادات وترجع تقر بمعرفة ما كنت قائلًا بنكرانه. وهذه الحقيقة هي التي تمد المنافقين في نفاقهم، والمرائين في رياءهم ومن جرى هذا المجرى.

وأمَّا «تجلي الالتباس» فبه يعرف الإنسان منه دقائق المكر والكيد وأسبابه من أين وقع فيه من وقع فيه، ويعرف أن الإنسان بتجليه بما هو عليه من الأوصاف فليحذر مما يحجبه عن الله ﷻ. ومن هذا التجلي قال من قال: «سبحاني»، ومنه قال عليه السلام: «**إنما هي أعمالكم ترد عليكم**»(١)، وصورة اللبس هو الذي فيه كون الإنسان يعتقد أنَّ أعماله وفعله ليس هو خلقه عليه، وأنه أمر يعرض ويزول، فمن وقف على هذا المنزل وشاهد هذا التجلي فقد آمن من المكروه.

و«تجلي رد الحقائق»: هذا التجلي إنما يتحقق به من ليس له مطلب سوى الحق من حيث تعلق المهمة، لا من حيث الكسب والتعشق بالجمال المطلق، فتبدو الحقائق في أحسن صورة بأحسن معاملة بألطف قبول.

و«تجلي المعية»: ولما كان الإنسان نسخة جامعة للموجودات، كان فيه

(١) هذا اللفظ جزء من حديث أبي ذر الطويل، وقد أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء(٦/٧٥) عن حسان قال: «بلغني أنَّ الله ﷻ يقول يوم القيامة» وذكر الحديث، والحديث مرسل، حسان بن عطية تابعي.

كل موجود حقيقة، فتلك الحقيقة تنظر إلى ذلك الموجود وبما تقع المناسبة، وهي التي تنزل عليه فمتى ما أوقفك الحق مع عالم من العوالم وموجود من الموجودات فقل لذلك الموجود بلسان تلك الحقيقة: أنا معك بكليتي، ليس عندي غيرك، أنت صادق وأنا صادق وأنا معك بالذات ومع غيرك بالعرض، فإنه يصطفيك ويعطيك جميع ما في قوته من الخواص والأسرار هكذا مع كل موجود، ولا يقدر على هذا الفعل إلَّا حي يحصل في هذا التجلي التي هي معية الحق ﷻ مع عباده. قال ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد:٤] فإذا تجلى في هذه المعية عرفت كيف يتصرف فيما ذكرته لك(١).

ومن تقسيمات التجلي كذلك عند ابن عربي كذلك(٢):

النوع الأوَّل: التجليات الوجودية الذاتية: هي تعينات للحق بنفسه ولنفسه ومن نفسه، وهي مجردة عن كل مظهر وصورة، وعالم هذه التجليات؛ هو عالم الأحدية حيث تظهر ذات الحق منزهة عن كل صفة واسم ونعت ورسم، وهذا العالم هو عالم ذات الحق وهو سر أسرار الغيوب، وبالتالي فهو المرآة التي تنعكس عليها الحقيقة (الوجودية المطلقة).

النوع الثاني: التجليات الوجودية الصفاتية: وهي تعينات الحق بنفسه لنفسه في مظاهر كمالاته الأسمائية، ومجالي نعوته الأزلية، وعالم هذه

(١) التجليات الإلهية (ص١١).

(٢) انظر هذه الأنواع في كتاب التجليات، لابن عربي (ص٢٠ وما بعدها).

التجليات هو عالم الوحدة حيث تظهر الحقيقة الوجودية بمظاهر كمالاتها، فتبدو الموجودات في صور الأعيان الثابتة، أي المعقولات التي لا تتغير بتغير ممثولاتها في الأشياء، فهي الحقائق، أو صور المعقولات للكائنات.

النوع الثالث: التجليات الوجودية الفعلية: وهي تعينات الحق بنفسه ولنفسه في مظاهر الأعيان الخارجية والحقائق الموضوعة، وعالم هذه التجليات الخارجية؛ هو عالم الواحدانية حيث تظهر الحقيقة الوجودية المطلقة بذاتها وصفاتها وأفعالها، فيتجلى ﷻ الحق في صور الأعيان الخارجية النوعية والشخصية والمعنوية، إذًا فهذه هي التجليات التي يرى ابن عربي أنها تعينات للوجود المطلق، فظواهر الوجود المحسوسة والمعنوية لا تتصل بطبيعة الوجود المطلق، فالحق واحد في وجوده، كثير في ثبوته أي مظاهره، فالخلق عنده بدو من الحق، وفي كثرته صور للواحد الأحد، فنراها مفرقة ومتعددة، ولكنها في الحقيقة تبطن حقيقة ... إلخ كلامه.

ويرد على تقسيمات ابن عربي في الآتي:

١-تقدم أنَّ هذه التقسيمات لا دليل عليها سوى الذوق - المبني على الهوى - والذي يعد مصدرًا للصوفية.

٢-أنَّ ابن عربي يقرر وحدة الوجود في صور مختلفة، مع تفنن في العبارات ومنها قوله هنا: «التجلي يحضر فيه حقيقة محمد ﷺ»، وتصريحه بأنَّ الوجود حقيقة هو الله.

٣-أنَّ تقسيمه للتجلي هنا إلى أربعة أقسام مع ذكره لأنواع التجليات في كتابه التي بلغت عشرات الأنواع يدل على مبلغ علمه واتباعه لهواه في

تلكم التقاسيم.

٤-وأمَّا أول الأقسام عنده وهو تجلي الأحوال فهي في الواقع دعوة للاضطراب في الاعتقاد، وجعل التجلي في صورة غير مثبتة عند المعتقد، ثم يعود لنكران ما كان يعتقد!

٥-وتجلي الالتباس يدور حول معرفة دقائق المكر والكيد وأسبابه، وهو كلام لا قيمة له، وإنما هو ترداد خطرات الصوفية ووساوسهم في ذلك.

٦-وأمَّا النوع الثالث وهو تجلي رد الحقائق فهو تقرير للحقيقة التي يدعو إليها من وحدة الوجود بأحسن صورة في زعمه.

٧-وأمَّا النوع الأخير من التجلي وهو تجلي المعية فقد قرر فيه أنَّ الإنسان نسخة جامعة للموجودات، وهي فرع من فروع وحدة الوجود التي يتفنن ابن عربي في تقرير والدعوة إليها بعبارات متنوعة ورموز متبعًا في ذلك طريقة الباطنية.

وهكذا تقسيماته الأخرى للتجليات بجعلها أقسامًا ثلاثة: التجليات الوجودية الذاتية، والتجليات الوجودية الصفاتية، والتجليات الوجودية الفعلية، هي من جنس التقسيمات المبتدعة التي تهدف إلى تقرير وحدة الوجود عند الصوفية.

ثانيًا: تقسيمات التجلي عند بقية المتصوفة.

توسع القوم في التقسيمات المبتدعة للتجلي، فمن تلكم التقسيمات ما ذكره الكاشاني في اصطلاحاته أنَّ هناك ثلاثة أحوال أو أقسام التي تظهر التجليات من بطائنها وهي:

التجلي الأوَّل: وهو تجلي الذات وحدها لذاتها، وهي الحضرة الأحدية التي لا نعت فيها ولا رسم.

التجلي الثاني: وهو الذي يظهر به أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات لذاته ﷻ، وهو التعيين الأول بصفة العلمية والقابلية، لأنَّ الأعيان معلوماته الأولى، والذاتية القابلية للتجلي الشهودي وللحق بهذا التجلي نزول من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائية؛ لأنَّ مرتبة الواحدية هي المرتبة التي تتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات.

التجلي الثالث: وهو التجلي الشهودي: وهو ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو ظهور الحق بصورة أسمائه في الأكوان التي من صورها، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل(١).

وذكر الكاشاني أيضًا في لطائف الإعلام أنواعًا كثيرة للتجلي منها(٢):

التجلي الأوَّل: هو ظهور الذات نفسها لنفسها في عين التعين والقابلية الأولى الذي هو الوحدة، إنها أول تعينات الذات ورتبها.

التجلي الثاني: هو ظهور الذات لنفسها في ثاني رتبها المعبر عنه بالتعين الثاني الذي تظهر فيه الأسماء وتتميز ظهورًا، وتميزًا علميًّا.

التجلي الأحدي الجمعي: هو التجلي الأول، سمي بالأحدي؛ لأنه

(١) معجم اصطلاحات الصوفية (ص١٧٣-١٧٤).

(٢) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للكاشاني (٢٤٥-٢٤٨) باختصار.

هو التجلي الذي باعتباره كان الله ولا شيء معه؛ وسمي بالجمعي لأنه شهود الذات ذاتها بجميع اعتباراتها.

تجلي الغيب المغيب: هو التجلي الأول، سمي بذلك لأنَّ تجلي الحق ﷻ فيه، إنما هو باعتبار ما تتضمنه الوحدة من الشؤون المندرجة فيها، التي لا يصح ظهورها لغير الحق. إذ لا غير هناك لاستحالة اجتماع غير في رتبة الوحدة الحقيقية لتنافيهما.

تجلي الغيب الثاني: هو التجلي الثاني الذي تظهر فيه الأسماء والحقائق متميزة، فهو تجلي الحق ﷻ في حضرة علمه الأزلي بما تتضمنه تلك الحضرة من الأسماء والحقائق الثابتة أعيانها فيه، متميزة بعضها عن البعض، وسمي هذا بتجلي الغيب: لغيبة الأعيان المتميزة فيه بعضها عن البعض.

تجلي الهوية: هو تجلي الغيب المغيب، سمي بذلك لكونه لا يعلم ما هو إلَّا هو.

تجلي غيب الهوية: هو تجلي الشهادة، وهو تجلي الحق في المراتب الكونية التالية للمرتبة الثانية من باقي المراتب كلها، روحانيها، ومثاليها، وجسمانيها. سمي بذلك لكون الحقائق تظهر في هذه المراتب مشهودة لذواتها، ولبعضها بعضًا.

التجلي المعطى للوجود: هو تجلي الشهادة الذي عرفته، وسمي بتجلي الوجود لكون الحقائق بهذا التجلي تصير موجودة.

التجلي الساري في جميع الذراري / التجلي الساري في حقائق الممكنات، ويقال له: التجلي المضاف، ويقال له: التجلي المفاض. ويعني

بكل الوجود، الذي به صارت جميع الممكنات موجودة وهو وجود واحد، لا إثنينية فيه.

التجلي الفعلي / التجلي التأنيسي: يعنون به تجريد فعل الله الوحداني الساري في جميع الأشياء، وذلك بأن يتجلى الحق من حيث فعله الوحداني الساري في جميع الأسباب والمسببات، الظاهر أثره على جميع الكائنات في مرآة الصور المتطورة.

التجلي الصفاتي: يعنون به تجريد القوى والصفات عن نسبتها إلى الخلق بإضافتها إلى الحق، وذلك لأنَّ العبد عندما يتحقق بالفقر الحقيقي، وهو عبارة عن انتفاء الملك شهودًا.

تجلي الاسم الظاهر: يعنون به رؤية الوحدة في عين الكثرة الظاهرة بقوى النفس وآلاتها. يعرف ذلك من حصلت له المشاهدة العيانية للاسم الظاهر له ﷻ، فرأى أنَّ الظاهر الكثير هو الباطن الواحد بعينه لا بتعينه.

التجلي الظاهري / التجلي المحبي: هو أن يظهر لذي الفتح أنَّ الحق المتجلي آلة لإدراك العبد المتجلي له من باب كنت سمعه وبصره. وفي هذا السير يتقدم السلوك على الجذبة، ويسبق الفناء على البقاء. وقد يعني بالتجلي الظاهري تجرد الرؤية للظاهر عن الرؤية للمظهر.

التجلي الباطني / التجلي المحبوبي: هو أن يتبين لذي الفتح أنَّ العبد المتجلى له آلة لإدراك الحق المتجلي، وهذا التجلي مختص بصاحب السير المحبوبي، وبالتقرب بالفرائض، وفيه يتأخر السلوك عن الجذبة، ويتقدم البقاء الأصلي عن الفناء.

التجليات الذاتية: ويقال لها التجليات الاختصاصية، وتسمى بالتجليات البرقية، وبالتجليات التجريدية، ويعني بها التجليات التي لا تكون في مظهر ولا مرآة ولا بحسب مرتبة ما، فإنَّ من أدرك الحق من حيث هذه التجليات فقد يشهد الحقيقة خارج المرآة من حيث هي لا بحسب مظهر ولا مرتبة ولا اسم ولا صفة ولا حال معين ولا غير ذلك، ولهذا يسمى ذلك بالتجليات الذاتية، فمن شهد الحقيقة كذلك فهو الذي يعلم ذوقًا، أنَّ المرآة لا أثر لها في الحقيقة.

التجليات الاختصاصية: هي التجليات الذاتية، سميت بذلك لاختصاصها بأهل الخصوص دون من سواه.

انظر إلى هذه الأقسام للتجليات التي ذكرها الكاشاني وما فيها من الألغاز والرموز التي يكثر منها القوم.

ويتضح من أقوال الصوفية ولا سيما أقوال كبارهم في تقسيم التجلي إلى أنواع مختلفة كل حسب فهمه واعتقاده، وبعض الأقوال أشد ضلالًا من بعض، لا سيما دندنة غلاتهم حول عقيدة وحدة الوجود.

ومن الصوفية من قسَّم التجلي إلى قسمين وهما(١):

التجلي الذاتي: ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلَّا بواسطة الأسماء والصفات، إذ لا يبن الحق من حيث ذاته على الموجودات إلَّا من وراء حجاب من

(١) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي (ص٩١).

الحجب الأسمائية.

والتجلي الصفاتي: ما يكون مبدؤه من الصفات من حيث تعينها وامتيازها عن الذات(١).

وذكر المناوي في معنى التجلي عند الصوفية وبيان تعدده فقال: «وعند الصوفية: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإنَّ لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة، وأمهات الغيوب التي تجعل التجليات من بطائنها سبعة»(٢).

ويقول الشيخ عبد الوهاب الشعراني: «للحق ﷻ تجليين: تجلٍّ في مرتبة الإطلاق من حيث لا خلق، وتجلٍّ في رتبة التقييد بعد خلق الخلق»(٣).

ويقول الشيخ عبد الحميد التبريزي: «التجليات وإن كانت لا تتناهى إلى حد لكن كلياتها أربع: التجلي الآثاري، والتجلي الأفعالي، والتجلي الصفاتي، والتجلي الذاتي.

أمَّا الآثاري: فهو أن يتمثل الحق بصور الجسمانيات من البسائط والمركبات والعلويات والسفليات ... والتجليات الآثارية أكملها أن يشاهد

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، لمحمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني (٤/٣٧).

بصورة الإنسان.

وأمَّا التجلي الأفعالي: فأن يشاهد بصفة فعل من الأفعال، كالخالقية والرازقية والقادرية وغيرها وكل فعل يرى من أحد يتيقن أنَّ هذا فعل الحق.

وأمَّا التجلي الصفاتي: فأن يتجلى بالصفات الذاتية السبعة، يعني الحياة والعلم والسمع والبصر والقدرة والإرادة والكلام.

والتجلي الذاتي: أن يفنى بعد التجلي»(١).

ويقول أبو العباس التجاني عن الرسول ﷺ: «وكذا الخاتم لما سبق من صور التجليات الإلهية التي تجلى الحق ﷻ بصورها في عالم الظهور؛ لأنه عليه السلام أول موجود أوجده الله في العالم من حجاب البطون، وصورة العماء الرباني، ثم ما زال يبسط صورة العالم بعدها في ظهور أجناسها بالترتيب القائم على المشيئة الربانية جنسًا بعد جنس، إلى أن كان آخر ما تجلى به في عالم الظهور الصورة الآدمية على صورته ﷺ وهو المراد بالصورة الآدمية»(٢).

فيلاحظ من هذه التقسيمات شدة الغموض، والرموز التي بين القوم مع ما تحتويه من انحرافات مختلفة، وليس للقوم سلف في هذه التقسيمات إلَّا محض الرأي واتباع الهوى، والتقليد الأعمى لمن سبق، مع تشقيق العبارات، وتطويل التقسيمات، والابتعاد عن الحق بقدر المعاني الباطلة التي

(١) المصدر السابق (٤/٣٨).

(٢) جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، علي حرازم (١/١٠٦).

تحملها تلكم التقسيمات.

كما يلاحظ القارئ لكلام القوم وتقسيماتهم تداخل العقائد، فمن عقيدة الفناء إلى ما يسمى بالسكر، وتارة الحديث عن تجلٍّ أحدي، وأخرى عن تجلٍّ جمعي، وهذا من تخبط القوم، مع تأثر كبارهم بعقيدة وحدة الوجود والحلول التي دعا لها ابن عربي في مؤلفاته، وكان لذلك الأثر الكبير في الأتباع ومن جاء بعده.

ويرد على هذه التقسيمات خلط الصوفية بين المسائل، والفناء في إثبات الربوبية لله ﷻ الذي عرفه المشركون كما قال ﷻ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [سورة العنكبوت:٦١]، وغيرها من الآيات.

وكذلك ظهور أثر المذهب الكلامي في تفاصيل تقسيماتهم للتجلي وذلك على مذهب الأشاعرة في باب الصفات وإثبات الصفات السبع التي يزعمون أنَّ العقل دل عليها.

وكذلك يتضح كثرة التقاسيم التي لا زمام لها ولا خطام في موضوع التجلي، ففي الوقت الذي يقسمه الكاشاني إلى ثلاثة أقسام في كتابه (معجم اصطلاحات الصوفية)، نجده يقسمه في كتابه الآخر (لطائف المنن) إلى قرابة ستة عشر قسمًا!

مع ما يحمله كلامه من إلحاد في أسماء الله وصفاته حيث وصف الذات الإلهية حين التجلي بأنها لا نعت لها ولا اسم، وهذه طريقة المعطلة النفاة.

وذكر أنَّ مرتبة الواحدية تتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات، وهذا كلام من لا يعرف عظمة الله ﷻ، ولا فقه باب الأسماء والصفات، فالله الواحد الأحد بأسماء والصفات هو الذي تجلى للجبل كما يليق بعظمته ﷻ.

وقد تطرق الكاشاني لمصطلحي التجلي الوجودي والتجلي الشهودي عند الصوفية، وقد ذكر ابن عربي الفرق بينهما في حديثه الكثير عن التجليات، لا سيما فيما يتعلق بأصل المعرفة وأنَّ التجلي الشهودي هو ما ينكشف للقلب من أنوار الغيب، وذكر أنَّ أول مراتب التجلي في مرتبة تجلي الله بأفعاله وهذا التجلي من الحق؛ عبارة عن مشاهدة يرى فيها الولي الكامل العارف جريان القدرة في الأشياء، فيشهده أنه محركها، ومسكنها بنفي الفعل عما سواه، وإثباته لله. ويرى أنَّ العارفين والأولياء ما زالوا في مقام تجلي الأفعال بالرغم من حسن استعدادهم، وعلو مقاماتهم، فإنهم في واقع الأمر محجوبون؛ لأنَّ الذي يفوتهم من عطاءات الله أكثر مما ينالهم، وأنَّ تجليات الأفعال الإلهية حجاب لتجليات أعلى منها، هي تجليات الحق في أسمائه وصفاته(١).

ويبين كذلك الفرق بين هذين التجليين في بعض كتبه، فيقول في كتابه (الفتوحات المكية)(٢) عن التجلي الوجودي: «وتجلي الحق لكل من تجلى له

(١) انظر: التجليات الإلهية (٢٤)، والطريق إلى الله (٢٩) كلاهما لابن عربي.
(٢) (١/١٦٦).

من أي عالم كان، من عالم الغيب أو الشهادة، وإنما هو الاسم الظاهر، وأمَّا الاسم الباطن فمن حقيقة هذه النسبة فإنه لا يقع فيها تجلي أبدًا، لا في الدنيا ولا في الآخرة».

ويقول في كتابه (فصوص الحكم)[١] مبينًا التجلي الشهودي: «فلم يبق العلم إلَّا في التجلي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعيان البصائر والأبصار من الأغطية، فتدرك الأمور قديمًا وحديثًا على ما هي في حقائقها وأعيانها».

(١) (١/١٣٣).

المبحث الثالث:

آثار مفهوم التجلي في العقيدة الصوفية

أوَّلًا: أثر مفهوم التجلي في تقرير عقيدة الحلول ووحدة الوجود.

لا يخفى ما لهذه العقائد والأفكار الصوفية من آثار متعدية إلى الأفراد والمجتمعات؛ وتعدي تلك الأضرار بحسب الظروف المهيئة لنشر تلك الأفكار ونشاط القوم في ذلك.

وقد ذم أهل العلم التصوف بما يحمله من مخالفات، إذ قد يقع الخلط عند بعضهم بين التصوف المذموم والزهد، فالزاهد هو من يكون زهده وفق الاتباع، بينما نجد المتصوفة قد زهدوا في الحق الواجب اتباعه، وسلكوا مناهج مخالفة كان الواجب الزهد فيها ونبذها تمامًا.

وقد تقدم عند الكلام عن مفهوم التجلي عند الصوفية وأقسامة ذكر عدد من المخالفات لمعتقد أهل السُّنة والجماعة، وفي هذا المبحث سأتحدث عن تلك الآثار بسبب عدم الفهم الصحيح لمعنى التجلي.

وقد أشار العلَّامة ابن خلدون رَحِمَهُ اللَّهُ إلى بعض آثار متأخري الصوفية فقال: «ثم حدث أيضًا عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف وفيما

وراء الحس، وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة، فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بألوهية الأئمَّة وحلول الإله فيهم»(١).

ويقول أيضًا: «إنَّ هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن العربي(٢) وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم»(٣)

والتوغل في هذه الأمور أدى بغلاتهم إلى القول بوحدة الوجود وإفساد عقائد المسلمين، وكثير من الأتباع يرددون عبارات هؤلاء الغلاة دون تمييز لما تحمله من عقائد منحرفة.

ويقول العلَّامة علي القاري رَحِمَهُ اللَّهُ: «إلا أنَّ المؤول ذكر أنَّ شراح الفصوص كالقيصري، والجندي، والجامي اتفقوا أنَّ مراد الشيخ بهذا القول أنهم إنما كفروا بحصر الحق في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ليس محصورًا؛ بل إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في جميع العالم متجليًّا» انتهى.

ولا يخفى أنه معارضة صريحة لكلامه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومناقضة قبيحة لمرامه وَعَزَّ وَجَلَّ، وأمَّا بحث التجلي في أفراد العالم فهذا أمر ظاهر لا يخفى على أحد من بني

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٤٠٢).

(٢) ابن عربي - النكرة - المسمى بالشيخ الأكبر عند الصوفية المتوفى سنة ٦٣٨هـ.

(٣) مقدمة ابن خلدون (ص٦١٩).

آدم؛ بل ليس له ارتباط بما تقدم، فالكفر راجع إليهم حيث ما فهموا كلام شيخهم، وحملوه على محمل باطل زعموه حقًّا عندهم. وهؤلاء وإن كانوا بحسب الظاهر من العلماء لكنهم وقعوا فيما وقعوا فيه لفساد أساسهم في البناء ...»(١).

كما أنَّ للمفهوم الصوفي الخاطئ للتجلي أثرًا عظيمًا في تدمير المجتمعات، وذلك بالقول بعقيدة الحلول ووحدة الوجود، وتأصيل هذا الاعتقاد من منظريهم وكبارهم، وتأليف الكتب في ذلك وبث الشبه المختلفة في أوساط الناس.

ويتضح مما تقدم ذكره أنَّ التجلي الصوفي عند بعضهم شبيه بالحلول النصراني، وإن تفنن القوم في العبارات والإشارات.

ولا شك أنَّ للحالة الشعورية عند الصوفية دورًا كبيرًا في البعد عن الحق لما انهال على تلك القلوب الخاوية من أمور جعلتها تتصور أشياء كثيرة على غير الحقيقة ومنها التجلي، مما أدى بالقوم لاعتقاد تمظهر الوجود بأسماء الله وصفاته – تعالى الله وتقدَّس عن ذلك –، وقاد التوسع في ذلك إلى القول بوحدة الوجود وبالحلول(٢).

لذا يصرح بعضهم كصاحب روضة التعريف بأنَّ أول مراتب العلم هو عين الذات، المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية، وسريانه في كل اعتبار، ففي

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود، لملا علي بن سلطان القاري (ص١٢١).

(٢) انظر: ظاهرة التصوف الإيجابي عند محمد إقبال، لبلحمام نجاة (ص١٠).

الإلهية إلهيًّا، وفي الكونية كونيًّا، والكل مظاهره، وهو قسمان: ذاتي وحداني، يلازمه الغنى، معناه شهود الذات نفسه من حيث الواحدية، التي هي مظهر للأحدية بجميع الاعتبارات والشؤون، معنويها ومثاليها وحسيها، دنيا وبرزخًا وآخرةً، دفعة واحدة، من حيث الكل في شهود الحق عينًا واحدة، إنما وقعت الكثرة بالتفصيل، والأمر في نفسه حقيقة واحدة وما ثم غيرها، الغدير إذا امتلأ عند المطر ملأ جبابًا، ثم لم يكن غير الغدير صبابًا(١).

كذلك من تلكم الآثار ابتلاء الصوفية بما يسمى بالصحو والسكر وقبل ذلك الفناء، وهذا السكر سببه وارد قوي كما يقول ابن عربي في رسائله.

ومن آثار الصوفية تبعًا للمفهوم الخاطئ للمعنى الصحيح للتجلي ما ذكره عبد الكريم الجيلي بقوله: «منهم: من تجلى له ﷻ من حيث اسمه الظاهر، فكشف له عن سر ظهور النور الإلهي في كثائف المحدثات ليكون طريقًا له إلى معرفة أنَّ الله هو الظاهر، فعند ذلك تجلى له بأنه الظاهر، فبطن العبد ببطون فناء الخلق في ظهور وجود الحق»(٢).

وهذا الكلام من الجيلي فيه اعتقادهم في أنَّ إيجاد الله ﷻ للكائنات ليس خلقًا من عدم؛ بل نقل لها من الخفاء إلى الظهور، فوقع حينئذ فناء الخلق في وجود الخالق.

(١) انظر: روضة التعريف بالحب الشريف، للسان الدين بن الخطيب (٥٨١، ٦١١).
(٢) موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان (٣/ ٥١).

التجلي الذاتي المفني للأعيان – الظاهر في كل المراتب – فناء الأغيار – سطوع نور الواحد القهار – انفراده بالوجود الذاتي – فهو هي وهي هو – لا هو إلَّا هو – كان الله ولا شيء معه ويبقى الله ولا شيء معه – الكائنات تعينات – إليه يرجع الأمر كما بدأ.

ويشرح قوله: «... وهو الظاهر قبل وجود كل شيء، فيقول: فكل ما ظهر فمنه وإليه، فكان في أوله ظاهرًا بنفسه، ثم تجلى لنفسه بنفسه، فهو الغني بذاته عن أن يظهر بغيره، أو يحتاج إلى من يعرفه غيره، فالكون كله مجموع، والغير عندنا ممنوع»(١).

ويقول الحلاج: «بسم الله الرحمن الرحيم، المتجلي عن كل شيء لمن يشاء. السلام عليك يا ولدي، ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر، فإنَّ ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جليلة. أمَّا بعد: حمدًا لله الذي يتجلى على رأس إبرة لمن يشاء، ويستتر في السموات والأرضين عمن يشاء، حتى يشهد هذا بأن لا هو، ويشهد ذلك بأن لا غيره، فلا الشاهد على نفيه مردود، ولا الشاهد بإثباته محمود، والمقصود من هذا الكتاب أني أوصيك أن لا تغتر بالله ولا تيئس منه. وإياك والتوحيد، والسلام»(٢).

وتعتبر عقيدة وحدة الوجود أخطر العقائد عند غلاة الصوفية، حيث

(١) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، لابن عجيبة (ص٣٩).
(٢) أخبار الحلاج (طاسين السراج) ضمن الأعمال الكاملة (ص٥٠).

إنَّ الاعتقاد الصحيح: أنَّ الله جلَّت قدرته خلق الكون من العدم لا من ذاته ﷻ، وأنَّ المخلوقات غير الخالق، وذلك بنصوص من القرآن والسُّنة مر بعضها في فصول سابقة.

وجاءت الصوفية فحرفت أتباعها عن العقيدة الإسلامية إلى عقيدة وثنية هي وحدة الوجود، تؤمن أنَّ الله هو الكون، وأنَّ الكون والمخلوقات هي تعينات من ذاته ﷻ، تكثف كل منها حسب شكله المرئي، الذي يطلقون عليه فيما يطلقون اسم (الإناء)، ويسمون أيضًا هذه المخلوقات أو (الجزء المتعين من الذات الإلهية كما يفترون)، يسمونه (عالم الملكوت)، أمَّا الجزء الباقي على حاله اللطيفة من الذات الإلهية (حسب افتراءاتهم)، فيسمونه: (عالم الجبروت) – سبحان الله العظيم، وتعالى علوًّا كبيرًا –، ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [سورة الزمر:٦٧](١).

وهكذا الغلو عند غلاتهم كقول الحلاج بأنَّ وجوده ﷺ سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم، ما كان في الآفاق وراء الآفاق ودون الآفاق(٢).

ولا يخفى دور الفلسفة التي تشربها الحلاج ومن على شاكلته في صياغة تلكم الأفكار وإدخالها على المسلمين بأساليب مختلفة، للجمع بين مفاهيم الإسلام وأفكار الفلاسفة الملاحدة.

(١) الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة، محمود عبد الرؤوف القاسم (ص٨١٨).
(٢) أخبار الحلاج (طاسين السراج) ضمن الأعمال الكاملة (ص١٦٢).

ولذا فإنَّ: «القطب بالمعنى الخاص يدل دلالة قوية على مذهب فلسفي في الحقيقة المحمدية التي هي عند متفلسفة الصوفية، أو صوفية الفلاسفة: المخلوق الأول الذي خلقه الله وكان واسطة في خلق كل ما في العالم من الكائنات الروحية والمادية»(١).

وكل هذه المفاهيم التي تلقفها المتأخر عمن تقدمه في عقيدة التجلي بالمنظور الصوفي فقد توسعوا فيه كذلك فجعلوا لها مظاهر وأحوال ومراتب، فكانت دعوى أنَّ التجلي هو ما يتكشف للقلوب من أنوار الغيوب، ثم جاء ابن عربي فجعل للتجلي معان وأبعادًا تحمل مفاهيم تصادم العقيدة الصحيحة.

ومن تلك الآثار ما يسمونه سر التجليات وهو: «شهود كل شيء في كل شيء، وذلك بانكشاف التجلي الأول للقلب، فيشهد الأحدية الجمعية بين الأسماء كلها، لاتصاف كل اسم بجميع الأسماء، لاتحادها بالذات الأحدية، وامتيازها بالتعينات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها، فيشهد كل شيء»(٢).

(١) نقله الشيخ محمد رشاد سالم رَحِمَهُ اللَّهُ في هامش تحقيقة لكتاب منهاج السُّنة النبوية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٩١/١) عن الدكتور/ محمد مصطفى حلمي رَحِمَهُ اللَّهُ في تعليقه على مادة (بدل) في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) رسائل ابن عربي: شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى (ص٣٠٨).

ثانيًا: أثر مفهوم التجلي في تقرير الشرك، وترك التكاليف الشرعية.

ومن آثار هذه التجليات عند القوم أن صححوا الشرك وأقروا عبادة المشركين، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويقولون إذا حصل لك التجلي الذاتي، وهو هذا لم تضرك عبادة الأوثان ولا غيرها؛ بل يصرحون بأنه عين الأوثان والأنداد، وأنَّ أحدًا لم يعبد غيره كما يقول ابن عربي مصوبًا لقوم نوح الكفار: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا كُبَّارًا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة نوح:٢٢]، قال: لأنَّ الدعوة إلى الله مكر بالمدعو، فإنه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية: ﴿أَدْعُوا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة يوسف:١٠٨]، فهذا عين المكر، فأجابوه: ﴿مَكْرًا﴾ [سورة نوح:٢٢] كما دعاهم ﴿مَكْرًا﴾ [سورة نوح:٢٢] فقالوا في مكرهم: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة نوح:٢٣] إذا تركوهم جهلوا عن الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء»(١).

ومن تلك الآثار المرتبطة بالتجلي هو اعتقاد بعض الصوفية بأن لا تكليف على من غاب بقلبه في حضرة ربه ما دام فيها، والسكر عندهم بسبب مباح يسقط التكليف في الشرع(٢).

وبهذه التجليات وآثارها يعتقد القوم الولاية لصاحبها، ومن المعلوم أنَّ أهم صفات الولاية هي: الإيمان بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وتقوى الله وَجَلَّ، كما قال جَلَّ جَلَالُهُ:

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/٣٠٤-٣٠٥).

(٢) من قادة الفكر الإسلامي: السيد إبراهيم الدسوقي، لأحمد عز الدين خلف الله (ص١٦٧).

﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة يونس:٦٢-٦٤].

يقول التلمساني عن ما يسمى عند القوم بالمشاهدة والعيان(١):

شهدت نفسك فينا وهي واحدة ... كثيرة ذات أوصاف وأسماء
ونحن فيك شهدنا وبعد كثرتنا ... عينا بها اتحد المرئي، والرائي
فأول أنت من قبل الظهور لنا ... وآخر أنت عند النازح النائي

من الواضح أنَّ التلمساني متأثر بالفكر الصوفي لابن عربي في التجليات الإلهية، وكأنَّ هذه الأبيات تشير لقول ابن عربي: «فإذا شهدناه شهد نفوسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه، ولا نشك أنَّا كثيرون بالشخص والنوع، وأنَّا كنا على حقيقة واحدة تجمعنا، فنعلم إذًا ثَمَّ فرقًا به تميزت الأشخاص عن بعضها بعض، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد»(٢).

والتلمساني مقتفٍ طريق ابن عربي ومتشبع بفكرة وحدة الوجود أي أنَّ الوجود حقيقة واحدة لا فرق في نظرهم بين الحق والخلق؛ فأجمعوا على أنَّ الأشياء موجودة في الخارج، وهي موجودة بوجود الواحد هو الحق ﷻ(٣).

(١) ديوان التلمساني (ص٣٢).
(٢) فصوص الحكم (١/٥٣-٥٤).
(٣) انظر: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، لرفيق عجم (ص١٠٣٧).

ثالثًا: أثر مفهوم التجلي في تقرير عقائد الباطنية.

يقول ابن خلدون رَحِمَهُ اللَّهُ مبينًا مخالطة سلف الصوفية للباطنية: «وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية ولمتأخرين من الرافضة الدائنين أيضًا بالحلول وإلهية الأئمَّة، مذهبًا لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»(١).

وقد ذكروا أنَّ شخصًا يدعى عز الدِّين أبي الفضل عامر بن عامر البصري – من أعيان القرن الثامن – نظم قصيدة سماها: (ذات الأنوار)، عدد أبياتها (٥٠٧) أبيات، وقصيدته هذه التي مطلعها:

تجلى لي المحبوب في كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة

هي التي يعزو عبد الوهاب الشعراني في طبقاته أبياتها الأوائل إلى إبراهيم الدسوقي، وتوحي هذه القصيدة بأنَّ عامر بن عامر إسماعيلي، تصوف في الطريقة البكطاشية، فصار اثني عشريًّا إسماعيليًّا(٢).

انظر آثار الإسماعيلية الباطنية في تقرير هذه المفاهيم، وترسيخها في المنهج الصوفي، وما يترتب عليه من آثار على الفرد والجماعة والمجتمعات التي يدندن المتصوفة فيها هذه الأفكار التي ترسخ نظمًا ونثرًا.

ومن آثار الصوفية ما ذكروه عن تيمور الذي ارتبط بالصوفية، فقد ذكر مصطفى الشيبي أنه بدأ علاقاته الشخصية بالصوفية وارتباطه بكبارهم

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٦١٩-٦٢٠).

(٢) انظر كتاب (الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ): (ص٧٩٣).

حتى ذكروا عنه أنه كان يقول: جميع ما نلته بدعوة الشيخ شمس الدِّين الفاخوري، وهمة الشيخ زين الدِّين الخوافي والسيد محمد بركة. يضاف إلى هذا أنَّ تيمور كان يزور الصوفية ويكرمهم أينما حل، ويزور قبور شيوخهم، حتى إنه لما فتح العراق، قصد إلى واسط، ليزور قبر السيد أحمد الرفاعي. وفي مقابل هذا كان الصوفية يدعون لتيمور ويؤيدونه، وبخاصة أنه لبس الخرقة منهم، فصار بذلك واحدًا منهم، واعتبرت أعماله كرامات صوفية، وصار مظهر تجليات الحق الجمالية والجلالية، ووصفت أعماله كلها بصدورها عن الإلهام الإلهي والهاتف السماوي وأنباء الغيب(١).

تأمل آخر العبارة حيث اعتبرت الصوفية والغلاة هذا الرجل مظهرًا لتجليات الرب ﷻ، وهذا من آثار الفهم الخاطئ لمعنى التجلي، ومن ثم إنزال تلك المعاني على بعض الأشخاص، وما يجر ذلك من انحرافات أخرى بسبب هذا الغلو.

فهذه أهم وأخطر الآثار التي خلفته الصوفية بسبب تلك العقائد والأفهام المخالفة للعقيدة الصحيحة وما ترتب عليها من مفاسد وانحرافات تعاني منها أمَّة الإسلام إلى يومنا هذا.

وأختم بحثي هذا بما ذكره الإمام ابن الجوزي عن الإمام ابن عقيل الحنبلي رحمه الله في كلام طويل له محذرًا من الصوفية والمتكلمين، جاء فيه: «ما

(١) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، للدكتور/ مصطفى الشيبي (ص١٦٨-١٦٩).

على الشريعة أضر من المتكلمين والمتصوفين؛ فهؤلاء (المتكلمون) يفسدون عقائد الناس بتوهيمات شبهات العقول، وهؤلاء (الصوفية) يفسدون الأعمال، ويهدمون قوانين الأديان، يحبون البطالات، وسماع الأصوات، وما كان السلف كذلك؛ بل كانوا في باب العقائد عبيد تسليم، وفي الباب الآخر أرباب جد. قال: ونصيحتي إلى إخواني ألَّا يقرع أفكار قلوبهم كلام المتكلمين، ولا تصغي مسامعهم إلى خرافات المتصوفين، بل الشغل بالمعاش أولى من بطالة الصوفية، والوقوف على الظواهر أحسن من توغل المنتحلة، وقد خبرت طريقة الفريقين، فغاية هؤلاء (المتكلمين) الشك، وغاية هؤلاء (الصوفية) الشطح»(١).

(١) تلبيس إبليس (ص ٣٣٠).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره ﷻ على إتمام هذا البحث، وفي الختام أدون أهم نتائج البحث وتوصياته في الآتي:

١-أنَّ التصوف حمل في طياته كثيرًا من المخالفات، ويختلف أتباعه في تلك المخالفات ما بين مقلٍّ ومستكثر، وإنَّ من تلكم المخالفات التي دونها مشايخ الصوفية مفهوم التجلي الإلهي، وبُعدهم عن منهج السلف في فهم النصوص وتفسيرها، حيث قاد غلاتهم إلى القول بوحدة الوجود ودعوى الاطلاع على الغيب، وما يتعلق بالفناء والسكر الذي يذهب عقل الصوفي ويخرجه عن حدود التكليف.

٢-ونتيجة لعدم معرفة القوم بالمفهوم الصحيح لصفة التجلي فقد قسم القوم التجلي إلى أقسام كثيرة ومختلفة، ملئت تلك الأقسام بالمخالفات، وأكثروا فيها من الألغاز والعبارات الغريبة التي يعنون بها معان لا علاقة لها بعقيدة المسلمين.

٣-وقد تسبب المفهوم الخاطئ للتجلي عند الصوفية وتقسيماتهم في ذلك في نشر الآثار المختلفة التي تؤثر على الأتباع والعامة، فقد صححت مذاهب المشركين وذلك بالقول بوحدة الوجود وانتشر الإلحاد كما أشار إلى

ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في كلام له تقدم ذكره في البحث. كما فتحت الدعاوى العريضة في علم مشايخ الصوفية للغيب.

٤-ويلاحظ كثرة الإشارات والرموز والغموض في عبارات الصوفية، والقول بـ: (وحدة الوجود) هو السر الكبير الذي يصر القوم على عدم الإفصاح عنه أو التصريح به مباشرة.

وأمَّا التوصيات التي أود تدوينها في هذا المقام:

دراسة أسباب توسع الصوفية في هذه المصطلحات، وسبب تباينها بين أشياخهم فيها. كما أنَّ أثر الفلسفة ظاهرة في كلام القوم، فلو يتم دراسة العلاقة بين الصوفية والفلاسفة وبيان تلك الآثار في مصنفات القوم.

وأخيرًا أوصي أهل العلم وطلابه ببيان البون الشاسع بين متقدمي الصوفية ومتأخريهم، إذ كان متقدموهم مقتفين آثار السلف الصالح بخلاف هؤلاء المتأخرين. ويجب على أهل العلم وطلابه السعي الحثيث لإصلاح عقائد الناس وبيان العقيدة الصحيحة والتحذير مما تحمله عقائد الصوفية اليوم من مخالفات للحق.

والحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١- أخبار الحلاج (طاسين السراج) ضمن الأعمال الكاملة، لقاسم محمد عباس، الطبعة الأولى، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

٢- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تأليف: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني المشهور بـ (الجيلي)، الطبعة الأولى، المطبعة العامرة الشريفة بمصر، ١٣٠٠هـ.

٣- إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، تأليف: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي، بصيغة pdf، مكتبة المصطفى الإلكترونية.

٤- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تأليف: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور/ حسن عباس زكي، القاهرة، طبع سنة ١٤١٩هـ.

٥- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تأليف: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٦- التجليات الإلهية، تأليف: محمد بن علي بن محمد ابن عربي الحاتمي الطائي، ومعه تعليقات ابن سودكين، وكشف الغايات لمؤلف مجهول،

ضبط نصه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ٢٠٠٤م.

٧- التسعينية، تأليف: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بن إبراهيم العجلان، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٨- التعرف لمذهب أهل التصوف، تأليف: أبي بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٩- التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ.

١٠- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري، تحقيق: الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، الناشر: دار هجر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١١- تلبيس إبليس، تأليف: جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١٢- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق:

مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

١٣- التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي القاهري، تحقيق: د/ عبد الحميد صالح حمدان، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ.

١٤- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تأليف: نعمان بن محمود بن عبد الله، أبي البركات خير الدين الآلوسي، قدم له: علي السيد صبح المدني، الناشر: مطبعة المدني، عام النشر: ١٤٠١هـ.

١٥- جمهرة الأولياء تأليف: أبو الفيض المنوفي الحسيني، طبع بمؤسسة الحلبي القاهرة، بدون تاريخ.

١٦- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تأليف: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، الناشر: دار العاصمة، السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ.

١٧- جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، تأليف: علي حرازم ابن العربي برادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤١٧هـ.

١٨- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تأليف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الناشر: السعادة، بجوار محافظة مصر، طبع سنة: ١٣٩٤هـ.

١٩- درء تعارض العقل والنقل، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن

عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور/ محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٠- دراسات في التصوف، تأليف: إحسان إلهي ظهير الباكستاني، الناشر: دار الإمام المجدد، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢١- ديوان عفيف الدين التلمساني، تحقيق: العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، طبع سنة: ١٩٩٤م.

٢٢- الرد على القائلين بوحدة الوجود، تأليف: علي بن سلطان محمد الهروي المكي الحنفي، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٣- الرسالة القشيرية، تأليف: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، تحقيق: الإمام الدكتور/ عبد الحليم محمود، الدكتور/ محمود بن الشريف الناشر: دار المعارف، القاهرة.

٢٤- رسائل ابن عربي: شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط (١) ١٩٩٨م.

٢٥- الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، أسماء خوالدية، منشورات الضفاف ودار الأمان ومنشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

٢٦- روضة التعريف بالحب الشريف، للوزير لسان الدين الخطيب، تحقيق

وتعليق وتخريج: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي.

٢٧- سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية ١٣٩٥هـ.

٢٨- شرح حديث جبريل عليه السلام في الإسلام والإيمان والإحسان المعروف باسم كتاب «الإيمان الأوسط»، تأليف: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دراسة وتحقيق: الدكتور/ علي بن بخيت الزهراني، الناشر: دار ابن الجوزي، الدمام، عام النشر: ١٤٢٣هـ.

٢٩- الصارم المنكي في الرد على السبكي، المؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت ٧٤٤هـ)، تحقيق: عقيل بن محمد بن زيد المقطري اليماني، الناشر: مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٣٠- صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣١- صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العلمية عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ط (١) ١٤١٢هـ.

٣٢- الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، تأليف: محمد أمان بن علي جامي علي، الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ.
٣٣- الصفدية، تأليف: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.
٣٤- الطبقات الكبرى للشعراني، بصيغة pdf، مكتبة المصطفى الإلكترونية.
٣٥- الطريق إلى الله، لابن عربي، جمع: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، سنة النشر: ١٩٨٥م.
٣٦- ظاهرة التصوف الإيجابي عند محمد إقبال، تأليف: بلحمام نجاة، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران بالجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، غير مطبوعة.
٣٧- عوارف المعارف لعبد القاهر السهروردي، دار الكتاب العربي، بيروت، طبع سنة: ١٤٠٣هـ.
٣٨- العين والأثر في عقائد أهل الأثر، تأليف: عبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر البعلي الأزهري الدمشقي، تقي الدين، ابن فقيه فصة، تحقيق: عصام رواس قلعجي، الناشر: دار المأمون للتراث، الطبعة: الأولى ١٤٠٧هـ.
٣٩- الفتح المبين فيما يتعلق بترياق المحبين، تأليف: ظهير الدين القادري

الحسني الحنفي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر المحمية، طبع سنة: ١٣٠٦هـ.

٤٠- الفتوحات المكية، لابن عربي الطائي، تحقيق وتقديم: د/ عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وطبعة أخرى: دار الكتب العلمية، بيروت، طبع سنة: ١٤٠٥هـ.

٤١- فصوص الحكم، لابن عربي الطائي، والتعليقات عليه بقلم: أبي العلا عفيفي، الناشر: دار الكتاب العربي، ببيروت.

٤٢- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، تأليف: د/ مصطفى الشيبي، دون تاريخ، مكتبة النهضة، بغداد.

٤٣- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، تأليف: أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، الناشر: دار المغني، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٣٢هـ.

٤٤- كتاب السنة، تأليف: أبي بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ومعه كتاب ظلال الجنة في تخريج، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ.

٤٥- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، الناشر: مكتبة المثنى، بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث

العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، تاريخ النشر: ١٩٤١م.

٤٦- كشف المحجوب، للهجويري، ترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، طبع سنة: ١٩٨٠م.

٤٧- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة، تأليف: محمود عبد الرؤوف القاسم، توزيع دار الصحابة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٨- لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤١٤هـ.

٤٩- لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للكاشاني، تحقيق وضبط وتقديم: أ. د/ أحمد عبد الرحيم السايح المستشار توفيق على وهبة أ. د عامر النجار (بصيغة pdf).

٥٠- المستدرك على الصحيحين، تأليف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى١٤١١هـ.

٥١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ.

٥٢- مصرع التصوف (وهو كتابان: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي،

وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد)، تأليف: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، الناشر: عباس أحمد الباز، مكة المكرمة.

٥٣- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تأليف: حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، الناشر: دار ابن القيم، الدمام، الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ.

٥٤- معاني القرآن وإعرابه، تأليف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبي إسحاق الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ.

٥٥- معجم اصطلاحات الصوفية، تأليف: عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط (١) ١٤١٣هـ.

٥٦- معجم الصوفية أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، إعداد: ممدوح الزوبي، دار الجيل، تاريخ النشر: ٢٠٠٤م.

٥٧- المعجم الفلسفي، تأليف: د/ عبد المنعم الحفني، الدار الشرقية، مصر، ط (١)، ١٤١٠هـ.

٥٨- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن حسن قائد، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٥٩- مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي

الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ.

٦٠- مقدمة ابن خلدون المسماة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبي زيد، ولي الدين الحضرمي، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ.

٦١- من قادة الفكر الإسلامي؛ السيد إبراهيم الدسوقي، تأليف: أحمد عز الدين خلف الله، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، طبع سنة: ١٤١٣هـ.

٦٢- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٦٣- موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، تأليف: محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني، الناشر: مكتبة دار المحبة، حلبوني، سوريا، دمشق، دار آية، بيروت، طبع سنة: ١٤٢٦هـ.

٦٤- موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، تأليف: رفيق عجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٦٥- الهداية الربانية في فقه الطريقة التيجانية، تأليف: محمد السيد التجاني، الناشر: مكتبة القاهرة.
٦٦- الوصايا، لابن عربي الطائي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، الهند، طبع سنة ١٩٤٨م.

المواقع العلمية على الشبكة العنكبوتية:

٦٧- موقع (أرشيف الشبكة العنكبوتية) https: //archive. Org
٦٨- موقع (أهل الحديث) www. ahlalhdeeth. Com
٦٩- موقع (حبل الله) www. hablullah. com
٧٠- موقع (نفحات الطريق) www. nafahat-tarik. com
٧١- موقع: https: //platform. almanhal. com
٧٢- موقع: https: //www. arrabita. ma/blog

Index of sources and references

1- Akhbar Al-Hallaj (Taseen Al-Sarraj) within the Complete Works, Qasim Muhammad Abbas, First Edition, Maktabat Al-Iskandariyah, 2002.
2- Al-Insan Al-Kamil fi Ma'rifat Al-Awakhir wal-Awail, Abdul Karim Ibn Ibrahim Al-Jilani, also known as Al-Jili, First Edition, Al-Matba'ah Al-'Amirah Al-Shareefah, Egypt, 1300 AH.
3- Iqadh Al-Humam Sharh Matn Al-Hikam, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Al-Mahdi Ibn Ajeebah Al-Hasani Al-Anjari Al-Fasi Al-Sufi, in PDF format, Maktabat Al-Mustafa Al-Iliktruniyah.
4- Al-Bahr Al-Madeed fi Tafsir Al-Quran Al-Majeed, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Al-Mahdi Ibn Ajeebah Al-Hasani Al-Anjari Al-Fasi Al-Sufi, edited by Ahmad Abdullah Al-Qurashi Raslan, Dr. Hasan Abbas Zaki, Al-Qahira, 1419 AH.
5- Bayan Talbis Al-Jahmiyah fi Ta'sis Bid'ahum Al-Kalamiah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abdul Halim Ibn Abdul-Salam ibn Taymiyah Al-Harrani Al-Hanbali Al-Dimashqi, edited by a group of researchers, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, al-Madinah al-Munawwarah, First Edition 1426 AH.
6- Al-Tajalliyat Al-Ilahiyyah, Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Arabi Al-Hatimi Al-Tayyi, with comments by Ibn Soudakin, and Kashf al-Ghayaat by an anonymous author, text verified and authenticated by Muhammad Abdul Karim Al-Namari, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Second Edition, 2004.
7- Al-Tis'iniyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abdul Halim Ibn Abdul-Salam ibn Taymiyah Al-Harrani Al-Hanbali Al-Dimashqi, studied and edited byDr. Muhammad Ibn Ibrahim Al-Ajlani, Maktabat Al-Ma'arif lil-Nashr wa-Tawzi', Riyadh, First Edition 1420 AH.
8- Al-Ta'aruf limadhab Ahl al-Tasawwuf, Abu Bakr Muhammad Ibn Abi Ishaq Ibn Ibrahim Ibn Ya'qub al-Kalabadhi al-Bukhari al-Hanafi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, First Edition 1413 AH.

9- Al-Ta'arifat, Ali Ibn Muhammad Ibn Ali Al-Zayn Al-Shareef Al-Jurjani, edited by a group of scholars under the supervision of the publisher, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, First Edition 1403 AH.
10- Tafsir al-Tabari = Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Kathir Ibn Ghalib al-Amili, Abu Ja'far al-Tabari, edited by Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin al-Turki, in collaboration with the Center for Islamic Research and Studies at Dar Hajar, Dar Hajar, First Edition, 1422 AH.
11- Talbis Iblis, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abdul-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jawzi, Dar al-Fikr, Beirut, First Edition 1421 AH.
12- Al-Tamhid li-ma fil-Muwatta' min al-Ma'ani wal-Asanid, Abu Umar Yusuf Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abdul Barr Ibn ‘Asim al-Namri al-Qurtubi, edited by Mustafa Ibn Ahmad al-Alawi, Muhammad Abdul Kabir al-Bakri, the Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Morocco.
13- Al-Tawqif 'ala Muhimat al-Ta’arif, Zain al-Din Muhammad, known as Abdul-Rauf al-Minawi al-Qahiri, edited by Dr. Abdul-Hameed Saleh Hamdan, Alam Al-Kutub, Cairo, First Edition 1410 AH.
14- Jala’ al-Aynayn fi Muhakamat al-Ahmadayn, Nu’man Ibn Mahmoud Ibn Abdullah, Abu al-Barakat Khayr al-Din al-Aloosi, with an introduction by Ali al-Sayyid Sabah al-Madani, Matba'at al-Madani, 1401 AH.
15- Jamharat al-Awliya, Abu al-Fayd al-Manufi al-Husaini, Halabi Foundation, Cairo, n.d.
16- Al-Jawab Al-Sahih li-man Badal Deen al-Maseeh, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abdul Halim Ibn Abdul Salaam ibn Taymiyah Al-Harrani Al-Hanbali Al-Dimashqi, edited by Ali bin Hasan, Abdul Aziz bin Ibrahim, Hamdan bin Muhammad. Dar Al-‘Asimah, Saudi Arabia, Second Edition, 1419 AH.
17- Jawahar Al-Ma'ani wa Bulugh Al-Amani fi Faidh Sayyidi Abi al-Abbas Al-Tijani, Ali Harazim Ibn Al-Arabi Buradah, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, First Edition, 1417 AH.
18- Hilyat Al-Awliya' wa Tabaqat Al-Asfiya, Abu Nuaym Ahmad Ibn Abdullah Ibn Ahmad Ibn Ishaq Ibn Musa Ibn Mihran Al-Asbahani, Al-Sa'adah, next to the Governorate of Egypt, 1394

AH.
19- Dari' Ta'arud Al-Aql wal-Naql, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abdul Halim Ibn Abdul Salaam ibn Taymiyah Al-Harrani Al-Hanbali Al-Dimashqi (d. 728 AH), edited by Dr. Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Saudi Arabia, Second Edition, 1411 AH - 1991.
20- Dirasat fi al-Tasawwuf, Ihsan Ilahi Zahir Al-Pakistani, Dar Al-Imam Al-Mujaddid, First Edition, 1426 AH.
21- Diwan Afif al-Din Al-Tilimsani, edited by Al-Arabi Dahou, Diwan Al-Matbuat Al-Jamiah bil-Jazair, printed in 1994.
22- Al-Radd 'ala al-Qailin bi-Wihdat al-Wujud, Ali bin Sultan Muhammad Al-Harawi Al-Makki Al-Hanafi, edited by Ali Rida bin Abdullah bin Ali Rida, Dar Al-Ma'mun lil-Turath, Damascus, First Edition, 1995.
23- Al-Risalah al-Qushayriyah, Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Malik Al-Qushayri, edited by Imam Dr. Abdul Halim Mahmoud, Dr. Mahmoud bin Al-Sharif. Dar Al-Ma'arif, Cairo.
24- Rasa'il Ibn Arabi: Sharh Mubtada al-Tufan wa Rasa'il Ukhra, studied and edited by Qasim Muhammad Abbas and Hussein Muhammad Ajil, Manshurat Al-Majma' Al-Thaqafi, Abu Dhabi, First Edition, 1998.
25- Al-Ramz al-Sufi bayn al-Ighrab Badahatan wal-Ighrab Qasdan, Asma' Khawalidiyah, Manshurat Al-Dhafaf and Dar Al-Aman and Manshurat Al-Ikhtilaf, First Edition, 2014.
26- Rawdat al-Ta'rif bil-Hubb al-Sharif, Wazir Lisan al-Din al-Khatib, verified, annotated, and edited by Abdul Qadir Ahmed Atta, Dar Al-Fikr Al-Arabi.
27- Sunan al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa bin Surah bin Musa bin Dahhak, Al-Tirmidhi, Abu Isa. Verified and annotated by Ahmed Muhammad Shakir, Muhammad Fuad Abdul Baqi, and Ibrahim Atwa Awwad, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Publishing Company, Egypt, Second Edition, 1395 AH.
28- Sharh Hadith Jibril; fil-Islam wal-Iman wal-Ihsan al-Ma'ruf known as Kitab al-Iman al-Awsat, Ahmad bin Abdul Halim Ibn Taymiyah, study and verification by Dr. Ali bin Bakheet Al-Zahrani, Dar Ibn Al-Jawzi, Dammam, 1423 AH.
29- Al-Sarim al-Manki fil-Radd 'ala al-Subki, Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Abdul Hadi Al-Hanbali (d. 744 AH),

edited by Aqil bin Muhammad bin Zaid Al-Muqtari Al-Yamani, Al-Rayyan Foundation, Beirut, Lebanon, First Edition, 1424 AH - 2003.

30- Sahih al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhari al-Ja'fi, edited by Muhammad Zuhair bin Naser Al-Naser, Dar Tawq Al-Najah (Photocopy of the Sultaniyah Edition with the addition of numbering by Muhammad Fuad Abdul Baqi), First Edition, 1422 AH.

31- Sahih Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Abu Al-Hasan Al-Qushayri Al-Nisaburi, edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi, Dar Ihya Al-Kutub Al-Ilmiyya, Isa Al-Babi Al-Halabi and partners in Egypt, First Edition, 1412 AH.

32- Al-Sifat Al-Ilahiyya fil-Kitab wal-Sunnah Al-Nabawiyya fi Dhaw al-Ithbat wal-Tanzihi, Muhammad Aman bin Ali Jami Ali, the Scientific Council at the Islamic University, Al-Madinah Al-Munawwarah, First Edition, 1408 AH.

33- Al-Safadiyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim Ibn Taymiyah Al-Harrani Al-Hanbali Al-Dimashqi (d. 728 AH), edited by Muhammad Rashad Salem, Maktabah Ibn Taymiyah, Egypt, Second Edition, 1406 AH.

34- Al-Tabaqat Al-Kubra li al-Sha'rani, in PDF format, Electronic Library of Al-Mustafa.

35- Al-Tareeq ila Allah, Ibn Arabi, compiled by Mahmoud Al-Gharab, Matba’ah Zaid bin Thabit, Damascus, published in 1985.

36- Dhahirat al-Tasawwuf al-Ijabi 'Inda Muhammad Iqbal, Belhamam Najah, Doctoral thesis in Philosophy, University of Oran Algeria, Faculty of Social Sciences, Department of Philosophy, not printed.

37- Awārif al-Ma'ārif by Abdul Qahir Al-Sahrawardi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, printed in 1403 AH.

38- Al-'Ayn wal-Athar fi 'Aqaid Ahl al-Athar, Abdul Baqi bin Abdul Baqi bin Abdul Qadir Al-Ba'li Al-Azahri Al-Dimashqi, Taqi al-Din, Ibn Fuqih Fussah, edited by ‘Issam Rawas Qul'aji, Dar Al-Ma'mun lil-Turath, First Edition, 1407 AH.

39- Al-Fath al-Mubin fi-ma Yata'allaq bi-Tiryāq al-Muhibbin, Dhaheer al-Din Al-Qadiri Al-Hasani Al-Hanafi, Al-Matba’ah Al-Khayriyya, Jamalīyah, Egypt, printed in 1306 AH.

40- Al-Futuhat Al-Makkiyah, Ibn Arabi Al-Tai, study and

introduction by Dr. Uthman Yahya, Egyptian General Authority for Books, and another Edition by Dar Al-Kitab Al-Ilmiyya, Beirut, printed in 1405 AH.

41- Fusuṣ al-Ḥikam, by Ibn Arabi Al-Tai, with annotations by Abu al-‘Ala Afifi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut.

42- Al-Fikr al-Shi'i wal-Naz'aat al-Sufiyya hatta Matla' al-Qarn al-Thani 'Ashar al-Hijri, Dr. Mustafa Al-Shaibi, n.d., Maktabah al-Nahda, Baghdad.

43- Kitab al-Tawhid wa Ithbat Sifat al-Rabb, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq bin Khuzaymah, edited by Samir bin Amin Al-Zuhairi, Dar Al-Mughni, Riyadh, Second Edition, 1432 AH.

44- Kitab al-Sunnah, Abu Bakr bin Abi ‘Asim, known as Ahmad bin Amr bin Al-Dhahhak bin Mukhlid Al-Shaybani, edited by Muhammad Nasser Al-Din Al-Albani, and with it Dhilal al-Jannah fi Takhrij, Al-Maktab Al-Islami, Beirut, First Edition, 1400 AH.

45- Kashf al-Dhunun 'an Asami al-Kutub wal-Funun, Mustafa bin Abdullah Katib Jalabi Al-Qistantini, known as Haji Khalifah or Al-Haj Khalifah (d. 1067 AH), Maktabat Al-Mathna, Baghdad (Reprinted by several Lebanese publishers with the same page numbering, such as Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Dar Al-ulum Al-Haditha, and Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya), published in 1941.

46- Kashf al-Mahjoub, by Al-Hujwiri, translated by Is'aad Abdul Hadi Qandeel, Dar Al-Nahda Al-Arabiyah, Beirut, printed in 1980.

47- Al-Kashf 'An Haqiqat Al-Sufiya Li-Awwal Marrah, Mahmoud Abdul Rauf Al-Qasim, Dar Al-Sahabah, Beirut, First Edition, 1408 AH.

48- Lisan Al-Arab, by Muhammad bin Mukrim bin Ali, Abu Al-Fadl, Jamal Al-Din Ibn Mandhur Al-Ansari Al-Ruwayfi’i Al-Ifriqi, Dar Sadir, Beirut, Third Edition, 1414 AH.

49- Lata'if Al-I'lam fi Isharat Ahl Al-Iham, by Al-Kashani, with editing, correction, and introduction by Dr. Ahmed Abdul Rahim Al-Sayeh, Adviser Tawfiq Ali Wahbat, and Dr. Amer Al-Najjar (in PDF format).

50- Al-Mustadrak 'Ala Al-Sahihain, Abu Abdullah Al-Hakim Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamdawayh bin Naeem bin Al-Hakam Al-Dhabbi Al-Tahmani Al-Nisaburi,

known as Ibn Al-Bay', edited by Mustafa Abdul Qader Ata, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, First Edition, 1411 AH.

51- Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Al-Shaybani, edited by Shu'ayb Al-Arna'ut, Adel Murshed, and others, supervised by Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin Al-Turki, Muassasah Al-Risala, First Edition, 1421 AH.

52- Masra' Al-Tasawwuf (Two Books: Tanbih Al-Ghabi Ila Takfir Ibn Arabi and Tahdhir Al-'Ibad Min Ahl Al-I'naad bi Bid'at Al-Ittihad), Ibrahim bin Umar bin Hassan Al-Rabbat bin Ali bin Abi Bakr Al-Baqai, edited by Abdul Rahman Al-Wakil. Abbas Ahmed Al-Baz publisher, Mecca.

53- Ma'araj Al-Qubool bi Sharh Sullam Al-Wusool Ila Ilm Al-Usul, Hafiz bin Ahmad bin Ali Al-Hakami, edited by Umer bin Mahmoud Abu Umer, Dar Ibn Al-Qayyim, Dammam, First Edition, 1410 AH.

54- Ma'ani Al-Quran wa I'rabuhu, Ibrahim bin Al-Sirri bin Sahl, Abu Ishaq Al-Zujaj, edited by Abdul Jalil Abduhu Shalabi, Alam Al-Kutub, Beirut, First Edition, 1408 AH.

55- Mu'jam As-Tilahat Al-Sufiyah, Abdul Razzaq Al-Kashani, editing, introduction, and commentary by Dr. Abdul 'Aal Shahin, Dar Al-Manar, Cairo, First Edition, 1413 AH.

56- Mu'jam Al-Sufiyah A'laam, Turuq, Mustalahat, Tarikh. Compiled by Mamdouh Al-Zoubi, Dar Al-Jeel, 2004.

57- Al-Mu'jam Al-Falsafi, Dr. Abdul Mun'im Al-Hafni, Dar Al-Sharqia, Egypt, First Edition, 1410 AH.

58- Miftah Dar Al-Sa'adah wa Manshur Wilayat Al-Ilm wal-Iradah, Muhammad bin Abu Bakr bin Ayyub Ibn Qayyim Al-Jawziyah, edited by Abdul Rahman Hassan Qaid, Dar Alam Al-Fawa'id for Publishing and Distribution, Mecca, First Edition, 1432 AH.

59- Muaqayyis Al-Lughah, Ahmad bin Fares bin Zakariyah Al-Qazwini Al-Razi, Abu Al-Hussein, edited by Abdul Salam Muhammad Haroun, Dar Al-Fikr, 1399 AH.

60- Muqaddimah Ibn Khaldun Al-Musammah (Diwan Al-Mubtada' wal-Khabar fi Tarikh Al-Arab wal-Barbar wa-man 'Aasarahum min Dhawil Sh'an Al-Akbar), Abdul Rahman bin Muhammad bin Muhammad, Ibn Khaldun Abu Zaid, Wali Al-Din Al-Hadrami, edited by Khalil Shahadah, Dar Al-Fikr, Beirut, Second Edition,

1408 AH.
61- Min Qadat Al-Fikr Al-Islami: Al-Sayyid Ibrahim Al-Dasuqi, Ahmed ‘Iz al-Din Khalaf-Allah, Supreme Council for Islamic Affairs in the Arab Republic of Egypt, printed in 1413 AH.
62- Minhaj Al-Sunnah Al-Nabawiyya fi Naqd Kalam Al-Shi'ah Al-Qadariyyah, Ahmad bin Abdul Halim bin Abdul Salam bin Abdullah bin Abi Al-Qasim bin Muhammad Ibn Taymiyyah Al-Harrani Al-Hanbali Al-Dimashqi (d. 728 AH), edited by Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh, First Edition, 1406 AH - 1986.
63- Mawsu'at Al-Kisanzan fi-ma Istalah Alayhi Ahl Al-Tasawwuf wal-‘Irfan, Muhammad bin Al-Sheikh Abdul Karim Al-Kisanzan Al-Husayni, Maktabah Dar Al-Mahabbah, Halabuni, Syria, Damascus, Dar Ayah, Beirut, 1426 AH.
64- Mawsu'at Al-Istilahat Al-Tasawwuf Al-Islami, Rafiq Ajam, Maktabah Lubnan publishers, Beirut, First Edition, 1999.
65- Al-Hidayat Al-Rabbaniyah fi Fiqh Al-Tariqat Al-Tijaniyah, Muhammad Al-Sayyid Al-Tijani, Maktabah Al-Qahira.
66- Al-Wasayah, Ibn Arabi Al-Tai, Matba’ah Jam’iyyah Dairat al-Ma’arif al-Uthmaniyyah, Haydarabad Al-Dakan, India, 1948.

The scientific websites on the World Wide Web:

67- Website (Internet Archive): https: //archive.org
68- Website (Ahl al-Hadith): www.ahlalhdeeth.com
69- Website (Hablullah): www.hablullah.com
70- Website (Nafahat al-Tariq): www.nafahat-tarik.com
71- Website: https: //platform.almanhal.com
72- Website: https: //www.arrabita.ma/blog

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

التجلِّي الإلهي في المفهوم الصوفي، أقسامه، وآثاره..... ٥١٥
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ٥١٧
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ٥١٨
المقدمة..... ٥١٩
التمهيد..... ٥٢٧
المبحث الأول: التجلي عند الصوفية، مفهومه ونشأته..... ٥٤٢
المبحث الثاني: أقسام التجليات عند الصوفية..... ٥٦٨
المبحث الثالث: آثار مفهوم التجلي في العقيدة الصوفية..... ٥٨٢
الخاتمة..... ٥٩٤
فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ٥٩٦
فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ٦٠٧
فهرس الموضوعات..... ٦١٤

توظيف عبارات ومصطلحات السَّلف والانتساب لمنهجهم في ترويج البدع الكلاميَّة

- الأشاعرة أنموذجًا -

Utilizing the Expressions and Terminology of the Salaf and Affiliating with Their Methodology in Promoting Theological Innovations

- The Ash'ari School as a Model -

إعداد :

د / عبد الرحمن بن صالح الذيب

أكاديمي سعودي، أستاذ مشارك بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة في كليَّة التربية بجامعة المجمعة

Prepared by :

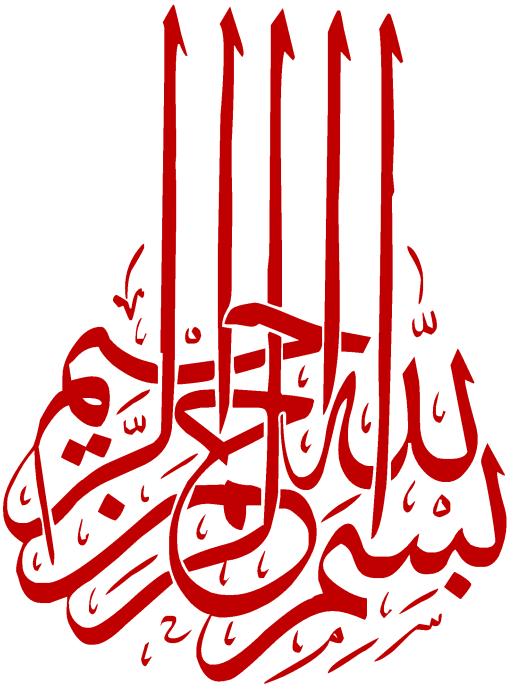
Dr. Abdulrahman bin Saleh Al-Dhiyb

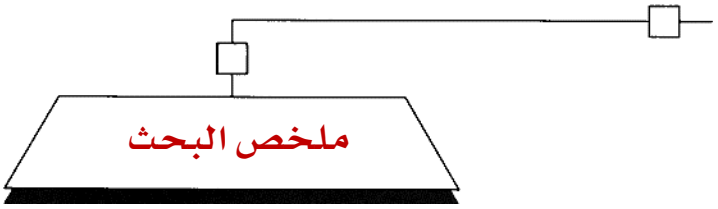
Saudi academic, associate professor in the Department of Islamic Studies at the College of Education, University of Al-Majma'ah

Email: a.s.altheeb@mu.edu.sa

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٦/١٤هـ	7/1/2023 CE		١٤٤٤/١٠/٢٦هـ	16/5/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-007			

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



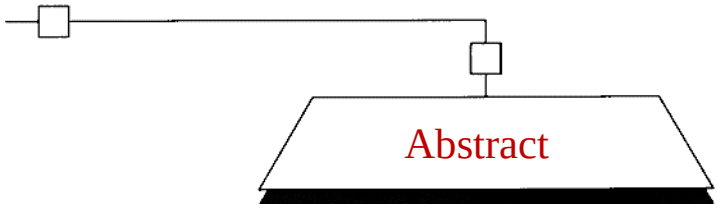
ملخص البحث

تناول البحث مسلك بعض أهل الكلام في استعمال عبارات علماء السلف في العقيدة على معان مختلفة؛ لترويج مذاهبهم العقدية وقبولها، وأبرز الفرق التي سلكت هذا هم الأشاعرة. كما تضمن البحث ذكر طرق أخرى سلكوها، كانتسابهم إلى السلف، أو إلى إمام معين من الأئمَّة المتبوعين كمالك والشافعي وأحمد، مع أنَّ هؤلاء الأئمَّة يخالفون الأشعرية منهجًا ومعتقدًا في كثير من المسائل.

وممن صرح بهذه المخالفة بعض المنتسبين لهذه الفرق، ونسب عقائد السلف للمجسمة والحشوية، وهذا ما يبرز خطورة هذا المسلك.

فتضمن البحث بيان هذا المسلك وخطورته، وأنه كان من أسباب انتشار هذه المذاهب المخالفة.

الكلمات المفتاحية: (السلف – المصطلحات السُّنِّيَّة – الأشاعرة – القرآن).

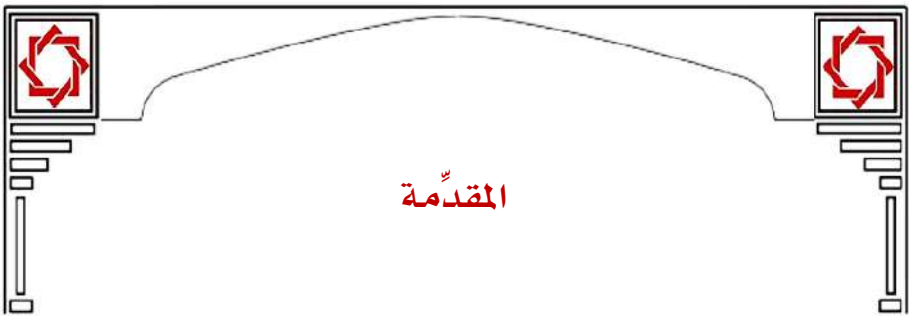


The research addresses the approach adopted by some speculative theologians in employing the terminologies of the early scholars (Salaf) in theology to convey different meanings. This was done to promote and gain acceptance for their doctrinal beliefs, with the Ash'arites being the most prominent among the groups that adopted this method. The study also mentioned other methods they used, such as associating themselves with the Salaf or with a particular Imam from the well-known and accepted Imams, such as Malik, Al-Shafi'i, and Ahmad. However, these Imams fundamentally disagree with the Ash'arite approach and belief on many issues.

Some of those who affiliated with these groups openly acknowledged this disagreement. They attributed the doctrines of the Salaf to anthropomorphism and literalism (lacking a deeper understanding), and this highlights the dangers of this approach.

Thus, this research emphasized the nature of this approach and its peril, and how it was one of the reasons for the spread of these dissenting doctrines.

Keywords: (Salaf - Sunni Terminology - Ash'arites - Quran).



المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمَّا بعد:

يعمد بعض أهل الكلام إلى الظهور بمظهر المدافع عن عقائد السلف، والمنتصر لمقالاتهم العقدية؛ وذلك باستعماله العبارات السلفية والمصطلحات السُّنية في أبواب الاعتقاد مع تنزيلها على معان مخالفة لما أراده السلف وعنوه، فيتوهم من لم يفحص حقيقة قولهم أو يطلع على بقية مقالاتهم أنهم موافقون للسلف في العقائد، لكن عند فحص عقائد هؤلاء المتكلمين وآرائهم يتبين أنهم مخالفون لهم في حقيقة تلك المقالات، وما يقررونه من خلال هذه المصطلحات أو العبارات.

ولخطورة هذا المنهج رأيتُ تسليط الضوء على هذا الصنيع، بإبراز عدة أمثلة لذلك، وخطورة الأثر المترتب عليه، وهو ترويج عقائد المتكلمين البدعية.

ولعل أبرز من سلك هذا المسلك هم الأشاعرة في عدة أبواب من الاعتقاد كما سيتبين للقارئ الكريم، وإن كنت لا أحصر سبب صنيعهم هذا

- في اقتباسهم لعبارات السلف أو المصطلحات السُّنية - في ترويج عقائدهم فقط، فقد يكون سبب الانحراف ناتج أيضًا من انحرافهم في ذلك الجمع الذي راموه من التوفيق بين عقائد السلف والمسلَّمات الكلامية، فأنتج ما نراه من مقولات بدعية في قوالب سُنية. وتفصيل ما أشرت إليه لعله يتبين من خلال هذا البحث المختصر، وقد رأيت أن يكون بناؤه على: مقدمة، ومبحثين.

المبحث الأول: العبارات والمصطلحات السلفية التي تبناها المتكلمون وخالفوا في حقيقتها مذهب السلف.

المطلب الأول: القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق.

المطلب الثاني: إمرار نصوص الصفات والإيمان بها كما جاءت.

المطلب الثالث: الإيمان برؤية الله في الآخرة.

المطلب الرَّابع: في أنَّ الأعمال من الإيمان، وأنَّ الإيمان يزيد وينقص.

المطلب الخامس: القول بالكسب.

المبحث الثاني: ترويج بعض الفرق الكلامية مذاهبهم بالانتساب لأئمَّة السلف مع مخالفتهم لهم في حقيقة مذاهبهم.

الخاتمة. وقد ذكرت فيها بعض النتائج

❁ وقد سرت في هذا البحث على النهج الآتي:

١- يقوم البحث على المنهج التحليلي النقدي لنصوص علماء أهل الكلام.

٢- لم أذكر شبهات المخالفين ولا الرد عليهم فليست هي محل

البحث، وإنما إظهار توظيف بعض الفرق الكلامية للمصطلحات السلفية لترويج مذهبهم.

٣- عزوتُ الآيات القرآنية بذكر السورة ورقم الآية فيها.

٤- خرجتُ الأحاديث النبوية مكتفيًا بما كان في الصحيحين أو في أحدهما بالعزو إليه، وما كان خارجًا عنهما ببيان حكمه بالنقل عن أهل العلم، واكتفيتُ في الآثار بالعزو إلى بعض المصادر.

٥- ترجمتُ لغير المشهورين من الأعلام ممن ورد ذكرهم في البحث.

والله أسال أن أكون وفقتُ فيما قصدته، وأن يكون عملي خالصًا له صوابًا، وصلَّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأوَّل:
العبارات والمصطلحات السلفية التي تبنَّاها بعض المتكلمين وخالفوا في حقيقتها مذهب السلف

كان الخلاف في العقائد في القرون الأولى بين السلف الصالح ومن خالفهم من أهل الكلام في سائر أبواب الاعتقاد، سواء في أبواب الأسماء والصفات والمخالف لهم الجهمية، أو في القدر والمخالف لهم الجبرية والقدرية، أو في الإيمان ومخالفهم المرجئة والوعيدية.

وفي نهاية القرن الثالث وُجد جماعة من المتكلمين أظهروا نصرة عقيدة السلف بالمقالات الكلامية كابن كلَّاب والحارث المحاسبي والكرابيسي وداود الظاهري وغيرهم، وتلاهم طائفة ممن أخذ عنهم كالثقفي(١) والصبغي(٢)، وتبعهم على ذلك القلانسي(٣) وأبو الحسن الأشعري وأمثالهم.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب الثقفي أبو علي النيسابوري، فقيه متصوف، ومن المشتغلين بعلم الكلام، ولد سنة أربع وأربعين ومائتين، وتوفي سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة. انظر: طبقات الصوفية للسلمي (ص١٠٢) وسير أعلام النبلاء (٢٨١/١٥).

(٢) أحمد بن إسحاق بن أيوب النيسابوري أبو بكر الصبغي، مولده سنة ثمان وخمسين ومائتين، أثنى عليه غير واحد بتقدمه في كثير من العلوم، وعيب عليه خوضه في علم الكلام، توفي ثنتين وأربعين وثلاثمائة، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٨٣/١٥).

(٣) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي الرازي من معاصري الأشعري، أثنى عليه ابن =

وقد حذر أئمَّة السُّنة والحديث من علم الكلام عمومًا، وأنكروا صنيع هؤلاء ولم يرضوه، فأنكر الإمام أحمد على ابن كلَّاب وعلى الحارث المحاسبي، وأنكر الإمام ابن خزيمة على الثقفي والصبغي وأصحابهما، وأنكر البربهاري على أبي الحسن الأشعري ... وهكذا سار أئمَّة السُّنة في التحذير من علم الكلام والخائضين فيه، إلَّا أنَّ ظهور من سبق ذكره بمظهر المدافع عن قول السلف(١) بالأدلة العقلية كان له الأثر البالغ في رواج مذهبهم، وتأثر كثير من المشتغلين بالعلم بهم، حتى رأينا ممن هو من أعلام الحديث رواية ودراية ممن تبنى بعض هذه العقائد البدعية وروج لها في مصنفاته، كما حصل من أبي سليمان الخطابي وأبي حاتم البستي وأبي بكر البيهقي ونحوهم. ولعلي في هذا المبحث أذكر أبرز تلك المسائل التي أشهر هؤلاء المتكلمون آراءهم بمظهر الموافقة لمذهب السلف مع تضمن حقيقة مذهبهم المخالفة لما عليه السلف، ومن تلك المسائل ما سنراه في المطالب الآتية:

=

عساكر لكونه موافقًا لإمام مذهبه الأشعري في الاعتقاد، وانظر تبيين كذب المفتري (ص٣٩٨)، ولم أقف على ترجمة مفردة له.

(١) كما يُرى واضحًا في كتب الأشعرية الكلامية. انظر: مقدمة الإنصاف وتمهيد الأوائل للباقلاني (ص: ٢٣) وغياث الأمم لأبي المعالي الجويني (ص: ١٤١)، وما سيأتي في ثنايا هذا البحث.

المطلب الأوَّل:
القول بأنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق

من أشهر المسائل التي خالف فيها المعتزلة أهل السُّنة مسألة القرآن، حيث زعم المعتزلة أنه مخلوق؛ خلقه الله في غيره وأضافه لنفسه على جهة التشريف(١)، وسارع أئمَّة السلف إلى إنكار هذا القول وتكفير قائله لما يترتب عليه من الأقوال الباطلة كنفي صفة الكلام عن الرب ﷻ، ووصف صفاته بأنها مخلوقة، مع مخالفتها الظاهرة لأدلة الكتاب والسُّنة. وخبر امتحان المأمون للعلماء، ومحنة الإمام أحمد في هذا معروفة مشهورة.

فأظهر بعض أهل الكلام – بعد رفع المحنة – موافقة السلف فيما أطلقوه وقرروه في هذه المسألة من أنَّ القرآن كلام الله حقيقة، وأنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وتكفير القائلين بخلق القرآن، مع تضمين هذه العبارات ما ينأى بها عن مذهب السلف، فإذا استفصلوا عن تلك العبارات حملوها على معان مخالفة لما أطلقه السلف.

---

(١) انظر: الأصول الخمسة لعبد الجبار الهمذاني (ص ٥٢٨)، والمختصر في أصول الدين له (ص١٩٣) ضمن رسائل العدل والتوحيد، وكتاب الفائق للملاحمي (ص ٢٣٠: ٢٤٨) ومقالات الإسلاميين (ص: ١٩١) وشرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٧٤).

ولعل أبرز من سلك هذا المسلك الأشعرية ابتداء بأبي الحسن الأشعري في كتبه الكلامية بعد رجوعه عن الاعتزال، وتبعه على هذا أئمَّة مذهبه خاصة المتقدمون(١) منهم كالباقلاني وابن فورك ثم الغزالي ونحوهم. ومن المعلوم أنَّ الأشاعرة من نفاة قيام الأفعال بالرب ﷻ، ومع هذا أقروا أنَّ الله متكلم، وضمنوا مقالاتهم العبارات السلفية في أنَّ القرآن غير مخلوق، وأظهروا تبنيها ونصرتها بالمعقول والمنقول، ومن المعلوم أنَّ الكلام هو فعل يقوم بالمتكلم، وهو لا ينفك عن الحدوث(٢) باعتبار آحاده، فكيف تأتَّى لهم إطلاق تلك العبارات وتبنيها؟!، ولذا يجد الفاحص لحقيقة مذهبهم أنهم يحملون تلك العبارات على معان مغايرة لما أراده السلف.

فالقرآن المنزل على نبينا محمد ﷺ المبتدأ بالفاتحة المختتم بسورة الناس، هو حروف وكلمات لا ينازع عاقل في هذا، ومع هذا يطلق الأشاعرة تلك العبارة من أنَّ القرآن كلام الله حقيقة، ثم يقررون أنَّ كلام الله من غير حرف، وأنَّ القرآن الذي عنوه في أنه غير مخلوق هو كلام الله النفسي القديم، ويعزون هذا للسلف!، مع أنَّ كلام السلف صريح في إرادتهم بالقرآن إنما هو المنزل على نبينا المحفوظ في الصدور المتلو بالألسن، وأنَّ من زعم أنَّ

(١) أمَّا المتأخرون من الأشاعرة فصرح بعضهم بموافقتهم للمعتزلة وبُعدهم عن السلف كما سيأتي.

(٢) الحدوث باعتبار نفي القدم عنه، وليس معنى الحدوث الخلق، وكثير من المتكلمين يرادف بين الخلق والحدوث، لأنه عندهم كل حادث فهو مخلوق، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وعليه ينفون قيام الأفعال بالله ﷻ، كالاستواء والنزول والمجيء، مع أنَّ النصوص في وصف الله بها يقينية الثبوت، إلَّا أنهم يسلكون فيها طريقي التأويل أو تفويض المعنى.

آية من آياته مخلوقة فقد كفر – كما سيأتي –.

ولعلي أستعرض قبل بعض مقالات الأشاعرة ليظهر حقيقة ما نسبوه للسلف في هذه المباحث، ومن ذلك ما جاء في كتاب الإنصاف لأبي بكر الباقلاني حيث قرر أنَّ القرآن كلام الله حقيقة، وقال: «وكلامه هو القرآن، فدل على أنه غير مخلوق ...»، وقال: «يجب أن يعلم أنَّ الله ﷻ لا يتصف كلامه القديم بالحروف والأصوات ...»، فصار القرآن غير المخلوق عنده ليس هذا الذي نقرأه، الذي هو حروف وكلمات، وسور وآيات، إنما هو الكلام القديم الذي قال عنه: «... الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ...»(١).

فالأشاعرة يجعلون مسمى القرآن يطلق على أمرين على القراءة والمقروء، فالأول مخلوق والثاني غير مخلوق، ولا شك أنَّ فعل الآدميين مخلوق، وأنَّ المقروء هو كلام الله، وهو غير مخلوق، تكلم الله به حقيقة، فكيف تأتَّى لهم نفي الحروف عنه؟!، هنا يتضح الفرق في أنهم يحملون مسمى (القرآن) المقروء – غير المخلوق – لا على هذا النظم المنزل على نبينا محمد ﷺ، وإنما على الكلام النفسي.

قال الغزالي في كتابه الاقتصاد: «وأمَّا القرآن، فقد يطلق ويراد به المقروء؛ فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق **وهو الذي أراده السلف** ﷺ بقولهم القرآن كلام الله ﷻ غير مخلوق، أي: المقروء بالألسنة، وإن أريد

(١) الإنصاف للباقلاني (ص: ٣٥)

به القراءة التي هي فعل القارئ ... فهو حادث»[١]، وقال: «كلام الله تعالى ... هو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت»، فالمقروء عنده إنما هو المعنى النفسي المعبر عنه بهذه الحروف والكلمات.

وهذا التفصيل في إطلاق مسمى القرآن على تلاوة التالين وعلى الكلام النفسي لا نجد له أصلًا لا في اللغة ولا في كلام السلف[٢] الذي يدعي الأشعرية أنهم يبنون مذهبهم عليه. وإطلاق مسمى (القرآن) على هذا النظم من الحروف والكلمات معلوم بالضرورة من دين الإسلام، كما صرح به التفتازاني[٣] – من أصحابهم –، بخلاف إطلاق القرآن على الكلام النفسي الذي ادعوه، وهو مما ينازعهم عليه جمهور المسلمين من أهل الحديث والأثر، ومن بعض أرباب الكلام كالمعتزلة[٤] وغيرهم.

قال الشافعي: «القرآن اسم ... لكتاب الله، مثل التوراة والإنجيل»[٥]،

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٣٨).

(٢) التفصيل في أنَّ المقروء غير مخلوق، وأنَّ فعل الآدمي مخلوق جاء في كلام السلف، لكن مخالفة الأشعرية في أنهم يطلقون مسمى (القرآن) على الاثنين، وعد غير المقروء هو الكلام النفسي الذي هو من غير حرف ولا صوت، وهذا مما لم يرد في كلام السلف كما سيأتي.

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٠٢) وانظر غاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص: ٩٥).

(٤) انظر: المغني لعبد الجبار الهمداني المجلد السابع (ص ١٤) وشرح الأصول الخمسة (ص٥٣٠-٥٣٧).

(٥) تهذيب اللغة (٩/ ٢٠٩).

وقال البغوي: «سمي القرآن قرآنًا لأنه يجمع السور والآي والحروف وجمع فيه القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد ...»(١)، وقال أبو إسحاق الزجاج: «يسمى كلام الله الذي أنزله على نبيه ﷺ كتابًا، وقرآنًا، وفرقانًا، وذكرًا»(٢). فالقرآن في مسمى السلف واحد، وهو سور وآيات وحروف وكلمات.

ومن المعلوم أيضًا أنَّ (القرآن) لفظ شرعي جاء ذكره في الكتاب والسُّنة، فحمله على معنى آخر غير ما دلَّا عليه، لا يقبل، وادعاء أنَّ السلف أرادوا هذا المعنى الحادث نوع تدليس، وقد نبه الإمام أبو نصر السجزي إلى أنَّ قول الأشعري القرآن عبارة عن كلام الله، ثم القول إنه غير مخلوق تلاعب(٣).

ومن نظر في آثار السلف وجدها ظاهرة في أنَّ القرآن المراد في كلامهم هذا المتلو المبتدأ بالفاتحة بحروفه وكلماته، ولا يعرف في كلامهم ما عبر عنه الكلَّابية والأشعرية بالحكاية أو العبارة. قال أبو حامد الإسفراييني(٤) – أحد أئمة الشافعية الكبار –: «مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار أنَّ كلام الله غير مخلوق، ... والقرآن حمله جبريل عليه السلام مسموعًا من الله

(١) تفسير البغوي (١/ ١٩٨).

(٢) تهذيب اللغة (٩/ ٢٠٩) ولسان العرب (١/ ١٢٨).

(٣) انظر: رسالة الإمام السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ١٠٩).

(٤) أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الاسفراييني، نعته الذهبي بالاستاذ العلَّامة، شيخ الإسلام ... شيخ الشافعية ببغداد، وعده جماعة المجدد على رأس المائة الرابعة، توفي سنة ست وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/١٩٦).

تعالى، والنبي ﷺ سمعه من جبريل ... وهو الذي نقوله نحن بألسنتنا، وفيما بين الدفتين، وما في صدورنا مسموعًا ومكتوبًا ومحفوظًا ...، وكل حرف منه كالباء والتاء كله كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر ...»، وكان يقول: «اشهدوا عليَّ بأنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قال أحمد بن حنبل، لا كما يقول الباقلاني»(١).

وقال الموفق ابن قدامة: «اتفق أهل السُّنة على أنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يكن القرآن الذي دعوا إلى القول بخلقه سوى هذه السور التي سماها الله قرآنًا عربيًّا وأنزلها على رسوله ﷺ ولم يقع الخلاف في غيرها البتة، وعند الأشعري أنها مخلوقة ... إلَّا أنه يريد التلبيس فيقول في الظاهر قولًا يوافق أهل الحق ثم يفسره بقول المعتزلة ...»(٢).

ومما يقرر هذا جملة كثيرة من الآثار السلفية، قال محمد بن إسحاق الصاغاني سمعت حسن بن موسى الأشيب يقول: «أعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [سورة الفاتحة:٥]، فقال حسن: أمخلوق؟(٣)، وقال سفيان الثوري: من زعم أنَّ قول الله ﷻ: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٩﴾ [سورة النمل:٩]

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤/ ١٧٥).
(٢) المناظرة في القرآن (ص: ٤٧).
(٣) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٦١) برقم (١٦٧).

مخلوق فهو كافر زنديق حلال الدم»(١)، قال بشر بن الحارث سألت عبد الله بن داود عن القرآن؟، «فقال: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾ [سورة الحشر:٢٣] يكون هذا مخلوقًا؟!»(٢)، وقال عبد الله بن إدريس رَحِمَهُ اللَّهُ: «من زعم أنَّ القرآن مخلوق فقد زعم أنَّ الله مخلوق يقول ... بسم الله الرحمن الرحيم، فالله لا يكون مخلوقًا والرحمن لا يكون مخلوقًا والرحيم لا يكون مخلوقًا». فهذه الآثار ظاهرة في إرادتهم هذه الآيات المتلوة من هذه الكلمات والحروف. وعامة المتكلمين معتزلة وأشعرية متفقون على أنَّ هذه الكلمات لا تنفك عن الحدوث باعتبار أنَّ الحرف الأول سابق للحرف التالي فالباء في «بسم الله ...» تسبق السين، والميم تليها، وهذا ينافي قدمها(٣). وما ليس بقديم عندهم فهو مخلوق(٤). وهو تقرير باطل، فما قام بالرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من صفاته لا يوصف بالخلق، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يفعل ما يريد، وأفعاله من صفاته، كما أنَّ أفعالنا من صفاتنا»(٥).

(١) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٠٧) برقم (١٢).

(٢) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٥٨) برقم (١٥٦).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني (ص: ٣٦) والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ٣٨).

(٤) وبهذا أيضًا يتبين بطلان ما ينسبه متكلمو الإشعرية ومن تأثرهم بهم للسلف القول بقدم القرآن. فهذا لم يأتِ عن السلف، نعم الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لم يزل متكلمًا وآحاد كلامه حادثة باعتبار زمنها، وليست مخلوقة كما تزعم الجهمية.

(٥) ليس المراد هنا مناقشة أقوال المتكلمين وشبههم، وإنما المراد بيان مخالفتهم لحقيقة مذهب السلف الذين يزعمون أنهم موافقون له.

وقال الشهرستاني: «إنَّا لا ننكر وجود الكلمات التي لها مفتتح ومختتم وهي آيات وأعشار وسور ويسمى الكل قرآنًا، وما له مبتدأ ومنتهى لا يكون أزليًّا، وهو من هذا الوجه معجزة الرسول ﷺ، ويسمى ما يقرأ باللسان قرآنًا وما يكتب باليد مصحفًا لكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ...»(١).

فعنده مدلول الكلمات هي التي غير مخلوقة، أمَّا القرآن الذي وصفه بالكلمات التي لها مفتتح ومختتم وهي آيات وسور فهي عنده مخلوقة. ولذا يقول البيجوري: «ومذهب أهل السُّنة – يريد الأشاعرة – أنَّ القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأمَّا القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق»(٢).

والحاصل: أنَّ الأشاعرة استعملوا عبارات السلف في القرآن وحملوها على معان مغايرة لما جاء عن السلف، فكلام السلف ظاهر في إرادتهم بكلمة (القرآن) هذا النظم المنزل على نبينا محمد ﷺ، أمَّا المعنى المعبر عنه بهذه الكلمات وما يسميه الأشعرية بالكلام النفسي فهذا ما لم يرد في كلام السلف مطلقًا.

قال أبو الوليد سمعت يحيى بن سعيد يقول، وذكر له أنَّ قومًا يقولون القرآن مخلوق، فقال: كيف تصنعون بـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [سورة

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام (ص: ١٠٨).
(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد (ص ١٦٠).

الإخلاص:١]؟ كيف تصنعون بقوله: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [سورة طه:١٤]؟»(١)، وقال سفيان الثوري: «من قال: إنَّ ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [سورة الإخلاص:١-٢] مخلوق فهو كافر»(٢)، فهو يتكلم على الآية التي هي حروف وكلمات، والتي هي عند الأشعرية مخلوقه حادثة، لأنَّ لها ابتداءً وانتهاءً، فكيف يعزون قولهم للسلف النافين عن هذه الآيات أنها مخلوقة؟!.

وقال ابن المبارك: «الورق والمداد مخلوق، فأمَّا القرآن فليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله ﷻ»(٣)، وقال أبو حاتم وأبو زرعة الرازيين: «أدركنا العلماء في جميع الأمصار، ... فكان من مذهبهم الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته ...»(٤).

وبهذا يتبين أنَّ عبارات السلف وإطلاقاتهم مغايرة في المعنى بما قصده الأشعرية وعينوه، والغريب مبالغة بعض أعلام الأشعرية في اقتباس أقوال السلف وحملها على المعاني المغايرة. كقول الباقلاني: «... كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة ... وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقة ...»، وهو في هذا يقتبس عبارات السلف، إلَّا أنه يحمل الكلام هنا

(١) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٥٩) برقم (١٥٧) والسُّنة للخلال (٧/ ٢٣) برقم (٢٠٠٢).
(٢) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٠٧) برقم (١٣).
(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٠٠).
(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (١/ ١٧٦).

على الكلام النفسي الذي هو من غير حرف، أمَّا نظم القرآن فعنده مخلوق، فهو يخالف صريح ما يقرره السلف.

قال الإمام البخاري في القرآن: «وهو مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء على اللسان، والقراءة والحفظ والكتابة مخلوق، وما قرئ وحفظ وكتب ليس بمخلوق»(١)، فالخلق للقراءة والكتابة التي هي فعل الآدمي، أمَّا المقروء هو هذا النظم الذي تكلم الله به ابتداءً فليس بمخلوق، وأمَّا الأشعرية فوظفوا هذا التقسيم في تقرير بدعتهم في أنَّ القرآن الذي هو هذا النظم مخلوق؛ لأنه عندهم من قراءة القارئ، وهو عبارة عن كلام الله، أمَّا الكلام غير المخلوق فهو المقروء الذي هو عندهم كلام الله النفسي المعبر عنه بالقرآن والتوراة والإنجيل.

وعند التحقيق: فإنَّ إطلاق (مقروء) على الكلام النفسي، لا يتأتى على قول الأشعرية، لأنَّ الكلام النفسي عندهم ليس بحرف، ولا له صيغة، فكيف يقال عنه: إنه مقروء!(٢)، إنما يعبر عنه بما هو مقروء، ولذا لم يأتِ

---

(١) خلق أفعال العباد (ص: ١١٥).

(٢) قال الباقلاني في الإنصاف (ص: ٦): «... سامع كلامه منه تعالى بغير واسطة ولا ترجمان. كجبريل، وموسى، ومحمد عليهم السلام حق، سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء، ومن عداهم ممن يتولى الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوًّا ومقروءًا»، وقال الإمام أبو حامد الإسفراييني في كتابه في أصول الفقه الذي شرح فيه رسالة الشافعي، منتقدًا مذهب الكلَّابية والأشعرية في الكلام: «... إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس فذلك المعنى لا يقال: إنَّ له صيغة، أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ ...» [نقلها عنه ابن تيمية في كتابه =

عن أحد منهم أنَّ جبريل قرأ المعنى النفسي، إنما اختلفوا في المقروء هل هو عبارة عن كلام الله أم حكاية، عبر به جبريل عليه السلام عن كلام الله(١)، فحقيقة قولهم: إنَّ المقروء مخلوق، وإنَّ إطلاق لفظ (القرآن) و(المقروء) على الكلام النفسي إنما هو توظيف للألفاظ لتتوافق مع عبارات السلف، في أنَّ القرآن غير مخلوق، وإن اختلف المعنى المراد.

وبهذا يظهر المغايرة بين ما قرره السلف وأئمَّة السُّنة وبين مذهب الأشعرية.

قال أبو نصر السجزي منتقدًا مسلك الباقلاني: «وزعموا أنَّ كلام الله مكتوب في المصاحف على الحقيقة وليس بحروف، والعقل لا يقتضي وجود مكتوب عاريًا عن الحرف»(٢).

وقال الحافظ اللالكائي: «القرآن تكلم الله به على الحقيقة، وأنه أنزله على محمد ﷺ وأمره أن يتحدى به ... ليس بحكاية ولا عبارة عن قرآن»(٣)، وقال أبو القاسم التيمي: «القرآن المكتوب في المصاحف هو حقيقة كلام الله، قال أصحاب الحديث وأهل السُّنة: إنَّ القرآن ... حقيقة

=

إقامة الدليل على إبطال التحليل (٢/ ١٢٨)].

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني (ص: ٣٥).

(٢) رسالة الإمام السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ١٢٠).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (٢/ ٣٣٠)، والمتحدي به عند الأشاعرة ليس هو الكلام القديم، بل هذا النظم العربي وهو عندهم مخلوق. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ٣٨) وغاية المرام لسيف الدين الآمدي (ص: ٩٥، ١٠٨).

كلام الله ﷻ، بخلاف ما زعم قوم أنه عبارة عن حقيقة الكلام القائم بذات الله ﷻ ودلالة عليه، والذي هو في المصاحف محدث وحروف مخلوقة»(١).

والغريب مسلك الباقلاني - إبعادا لظهور حقيقة مذهبهم -، قوله: «ولا يجوز أن يقال كلام الله عبارة ولا حكاية»(٢)، ومعلوم أنَّ أول من أطلق هذه الألفاظ على القرآن هم الكلَّابية، والباقلاني قد أطلق لفظ (العبارة) على القرآن في مواضع من كتبه(٣)، وصرح بها أصحابه. بل صرحوا بما هو أبلغ! من اتفاقهم مع المعتزلة. يقول الجويني في الإرشاد عن المعتزلة: (معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنها خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلمًا به؛ فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته»(٤)، فهذا تصريح منه بأنَّ الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي، فهم متفقون على أنَّ القرآن المنزل على نبينا محمد ﷺ

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٠٠).

(٢) الإنصاف للباقلاني (ص: ٢٣)، وكلامه هذا تصريح فيما يظهر أنَّ القرآن ليس هو كلام الله لذا اطلقوا عليه كلمة عبارة.

(٣) جاء في إعجاز القرآن للباقلاني (ص: ٢٦٠): (الحروف المنظومة التي هي عبارة عن كلام الله ﷻ في نظمها وتأليفها وهي حكاية لكلامه ودلالات عليه ...» وانظر: تمهيد الأوائل (ص: ٢٨٣) ومشكل الحديث لابن فورك (ص: ٣٥١) والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ٥٩)

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ٦٦)، وانظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ١٦١).

مخلوق، إلَّا أنَّ المعتزلة يعدونه كلام الله وهو مخلوق، والأشعرية عندهم كلام الله هو الكلام النفسي، أمَّا القرآن فهو عبارة عن كلام الله، وتسميته كلام الله على المجاز عند بعضهم!. قال محمد عبده الأزهري مقررًا قول الأشاعرة: «أمَّا الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه ولا في أنه خلق من خلقه ...»(١). وقال آخر: «وأمَّا الكلام الذي هو اللفظ، فاتفقوا على أنه مخلوق، وعلى أنه غير قائم بذاته ﷻ. باستثناء أحمد بن حنبل وبعض أتباعه»(٢)

فصار المخالف للسلف عند هؤلاء هو الإمام أحمد وأتباعه، لا أنهم هم مخالفون لهم!

وبهذا يتبين خطورة هذا المسلك في تبني عبارات السلف وحملها على معان مغايرة، وقد أدى هذا الصنيع إلى التباس حقيقة مذهبهم على من لم يفحصه، وصار بعضهم يحسن الظن بهم ويثني عليهم، بل كان هذا أحد أسباب رواج هذا المذهب البدعي في الأزمنة المتأخرة. قال الإمام السجزي: «... كثير من العوام إنما دخل مذهبهم لما يظهرونه من الموافقة للسُّنة والسلف في الأول، ويخفون عنه حقيقة قولهم حتى يصطادوه، فإذا وقع جروه

(١) كتاب التوحيد لمحمد عبده (ص: ٢٤).

(٢) كبرى اليقينيات الكونية، محمد رمضان البوطي، (ص ١٢٦) نشر دار الفكر المعاصر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

قليلًا حتى ينسلخ من السُّنة»(١).

(١) رسالة الإمام السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص ٢٠٠)، وقال أيضًا (ص: ٢٢٧): «... ويتعلق قوم من المغاربة علينا بأنَّ أبا محمد بن أبي زيد وأبا الحسن القابسي قالا: إنَّ الأشعري إمام ... فإن قالا ما يحكى عنهما من إمامة الأشعري فإنما قالاه لحسن ظنهما به لتظاهره بالرد على المعتزلة والروافض ولم يخبرا مذهبه ولو خبراه لما قالاه، والله أعلم».

المطلب الثاني:

إمرار نصوص الصفات والإيمان بها كما جاءت

من المتقرر في طريقة السلف ومنهجهم في تعاملهم مع نصوص الصفات تلقي ما ثبت منها بالقبول والتسليم، وعدم الخوض فيها بالتأويل أو التحريف، وعدم الخوض في حقائق الصفات وكيفياتها، مع اعتقاد أنَّ صفات الله صفات كمال، وتنزيهها عن مشابهة صفات المخلوق الناقص، وكلامهم في هذا كثير. ومن ذلك عباراتهم في إمرار أحاديث الصفات كما جاءت وعدم الخوض في الكيفيات، قال الوليد بن مسلم: «سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيفية»(١)، وهؤلاء من أئمَّة أتباع التابعين، كما جاء عن

(١) رواه ابن المقرئ في معجمه (رقم ٥٧٨) والآجري في الشريعة (رقم٧٢٠) واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السُّنة (رقم ٨٧٥، ٩٣٠) والبيهقي في الاعتقاد (ص ٥٧) من طرق عن الهيثم بن خارجة عن الوليد به، ولفظه عند الآجري: «عن الأحاديث التي فيها الصفات؟ فكلهم قال: أمروها كما جاءت بلا تفسير»، وعند اللالكائي: «عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية فقالوا أمروها بلا كيف»، وعند ابن المقرئ جمع بينهما ولفظه: «عن هذه الأحاديث التي في الرؤية والصفات».

كبار التابعين كالزهري ومكحول، إنهما قالا: امضوا الأحاديث على ما جاءت(١)، وقال وكيع: «نسلم هذه الأحاديث كما جاءت ولا نقول كيف كذا ولا لم كذا»(٢). والآثار في هذا الباب كثيرة.

وكلام السلف هذا تلقفه بعض أرباب المذاهب الكلامية، وحملوا عبارات السلف هذه على أمر آخر، لم يأتِ في كلامهم ما يدل عليه، بل عبارات السلف – كما سيأتي – تخالف صريح ما نسبه هؤلاء المتكلمون للسلف، من الإيمان بألفاظ نصوص الصفات دون أن يفهم منها أي معنى(٣)، أو بعبارة أخرى تفويض معاني النصوص(٤)، مع رد ما دلت عليه من الظواهر، والاكتفاء بإثبات ألفاظ مجردة عن معان!.

وهذا مخالف للمأثور عن السلف، ولهذا لما سئل الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ عن قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه:٥] قال: «الاستواء منه غير مجهول، والكيف منه غير معقول، والإيمان به واجب،

(١) الأسماء والصفات (٢/ ٣٧٧).

(٢) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٦٧).

(٣) انظر قانون التأويل لأبي بكر ابن العربي (ص: ٦٦٦) وأساس التقديس في علم الكلام للرازي (ص: ١٣١) والغنية في أصول الدين (ص: ٧٥) وإيضاح الدليل لابن جماعة (ص: ٩٢-٩٣).

(٤) انظر: أساس التقديس للرازي (ص: ١٣٨) والمسامرة في شرح المسايرة لابن أبي شريف المقدسي (ص: ٤٦) وتحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ١٥٧).

والسؤال عنه بدعة»(١)، فبين رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ معنى هذه الصفة معلوم غير مجهول، وهذا معنى كلام السلف في إمرار نصوص الصفات كما جاءت بلا تأويل أو تحريف، وليس المراد إثبات ألفاظ لا يفهم منها أية معنى.

قال الإمام ابن تيمية: «... لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى؛ وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات ... فقولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه ...؛ فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أنَّ المفهوم منها غير مراد ...»(٢).

وهذا ما قرره أئمَّة السُّنة، قال أبو عمر ابن عبد البر: «أهل السُّنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسُّنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلَّا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة ...»(٣).

قال أبو القاسم التيمي: «كذلك قال علماء السلف في أخبار

---

(١) رواه أبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان (٢/٢١٤) بهذا السياق، وله طرق إلى مالك، وقد صحح اسناده الذهبي في العلو (رقم: ٣٧٧). ومن المستنكر صنيع أبي حامد الغزالي في عده جواب مالك هذا إنما يجاب به العوام فقط الذي لا تتسع عقولهم لمعقولات وفهم الاستعارات!، لا أنه هو الواجب على كل مكلف أن يسير عليه في نصوص الصفات. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٢).

(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٧/ ١٤٥).

الصفات: أمروها كما جاءت. فإن قيل فكيف يصح الإيمان بما لا يحيط علمنا بحقيقته؟ أو كيف يتعاطى وصف شيء لا درك له في عقولنا؟ فالجواب: أنَّ إيماننا صحيح بحق ما كلفنا منها، وعلمنا محيط بالأمر الذي ألزمناه فيها وإن لم نعرف لما تحتها حقيقة كافية ...». فالمنفي هو معرفة حقيقة الصفة أي كيفيتها، لا أصل معنى اللفظ، ولذا أوضح هذا بقوله: «كما قد أمرنا أن نؤمن بملائكة الله وكتبه ورسله واليوم الآخر، والجنة، ونعيمها، والنار أليم عذابها، ومعلوم أنَّا لا نحيط علمًا بكل شيء منها على التفصيل ...»(١).

ومما تعلق به هؤلاء المتكلمون فيما نسبوه إلى السلف ما جاء في عبارات السلف من نفي التفسير، فزعموا أنَّ المراد هنا نفي علمنا بمعاني نصوص الألفاظ من جهة اللغة، ولا يخفى بطلان هذا القول وما يلزم عليه من اللوازم المستشنعة(٢).

والتفسير المنفي الوارد في كلام السلف المراد به هنا الكلام في الكيفية، بدليل أنها جاءت في مقابلها في الروايات كما في أثر الوليد بن مسلم السابق(٣).

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣١٣).

(٢) انظر: كتاب مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات عرض ونقد، د. أحمد القاضي (ص٥٠١-٥١٤) من منشورات دار العاصمة.

(٣) تقدم بيان الروايات عند تخريج الأثر.

وأيضًا هو ما قرره بعض أئمة السُّنة كأبي عبيد القاسم بن سلَّام، بقوله: «هذه أحاديث صحاح، وهي عندنا حق لا شك فيه، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه وكيف ضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا ولا سمعنا أحدًا يفسرها»(١)، فالتفسير المنفي هنا لمن سأل عن الكيفية كما هو بين، وهذا ما قرره أيضًا الحافظ البيهقي – وهو أحد متقدمي الأشعرية – تعليقًا على قول سفيان بن عيينة: «كل ما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»، قال: «أراد به والله أعلم فيما تفسيره يؤدي إلى تكييف، وتكييفه يقتضي تشبيهًا له بخلقه»(٢).

وما جاء في كلام بعض الأشعرية من إمرار النصوص كما جاءت، صرح بعض متأخريهم أنَّ المقصد من هذا ترويج مذهبهم وجلب المخالف لقبول معتقدهم، وفي هذا يقول الآمدي: «... لسنا نعتمد ... على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين فلا يذكر إلَّا على سبيل التقريب واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي ...»(٣).

ويقول: «ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسُّنة وأقوال بعض الأئمَّة وهي بأسرها ظنية ولا يسوغ استعمالها في المسائل

(١) نقل كلام أبي عبيد: أبو القاسم التمي في كتابه الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٧٥).
(٢) الاعتقاد (ص: ١١٨).
(٣) غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي (ص: ١٧٤).

القطعية ...»[(١)]، فهذا هو حقيقة مذهبهم.

والمقصد في هذا البحث هو إبراز مخالفة صنيع بعض المتكلمين لما عليه السلف، ومغايرة المعاني التي نسبوها للسلف وما قصده أئمَّة السلف أنفسهم، كما هو بين في صريح عباراتهم.

ولعل فيما ذكرته بخصوص هذا فيه كفاية.

(١) غاية المرام (ص: ٢٠٠، ٢١٨).

المطلب الثالث:
الإيمان برؤية الله في الآخرة

أخرج الشيخان من حديث جرير بن عبد الله عن رسول الله ﷺ قال: «**أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته**»(١)، فأثبت أئمَّة السلف ما جاء في هذا الحديث وأمثاله من ثبوت رؤية أهل الجنة لربهم يوم القيامة، رؤية حقيقية بصرية، كما دل عليه الحديث: «**كما ترون القمر** ...».

فخالفهم في هذا المعتزلة حين نفوا الرؤية(٢) للوازم تصوروها، وردوا النصوص أو دلالاتها على ثبوت الرؤية، بأنها أخبار آحاد أو تأولوا النصوص الواردة في ثبوتها(٣)، .....

(١) رواه البخاري في الجامع الصحيح برقم (٥٥٤) ومسلم في صحيحه برقم (٦٣٣)، قال ابن حجر – في تضامون –: «بضم أوله مخففًا أي لا يحصل لكم ضيم حينئذ، وروى بفتح أوله والتشديد من الضم والمراد نفي الازدحام». فتح الباري (٢/ ٣٣).

(٢) انظر: المنية والأمل (١/ ١٥٠) ورسائل الجاحظ (الكلامية) (ص: ٢٢٩) وشرح الاصول الخمسة (١/ ٢٣٢).

(٣) انظر: المغني (٣/ ٤) والمختصر في أصول الدين (١/١٩٠) ضمن رسائل العدل والتوحيد، وكلاهما لعبد الجبار الهمداني، وكتاب الفائق للملاحمي (ص ٩١-١٠٢).

أو حملوها على الرؤية القلبية(١)، وكل هذا لقيام المتقضى العقلي - زعموا - على استحالة رؤيته لما يلزم عنها من الجسمية والتحيز(٢).

ثم عند ظهور فرقة الأشعرية التي زعمت نصرة قول السلف في الاعتقاد، والدفاع عما قرروه، أظهروا القول بثبوت رؤية الله في الآخرة(٣)، مع أنَّ متأخريهم مصرحون بنفي العلو أو الجهة ونفي الصفات الخبرية لاستلزامها عندهم التحيز أو الجسمية(٤). فصار هذا المزيج مستنكرًا مستغربًا، وقد أجابوا عن ذلك بأنَّ الرؤية التي يثبتونها رؤية بلا مقابلة!(٥)،

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (١/ ٢٦٢)، وحملها على الرؤية القلبية هو من التأويل، إذ هو خلاف الظاهر.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١/ ٢٦٠) وكتاب الفائق للملاحمي (ص ٩٤) وطبقات المعتزلة لابن المرتضى (١/ ١٢٥) ومفتاح السعادة للعجري الزيدي (ص: ١١٧٢)، قال الإمام ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين مبينًا ما في هذه العبارات من ألفاظ مجملة (ص: ٢٣٨): «فإذا قال لو رُؤي لكان متحيزًا أو جسمًا أو كان في جهة أو كان ذا لون وذلك منتف عن الله. قيل له: جميع هذه الألفاظ مجملة لم يأتِ شرع بنفي مسماها حتى تنفى بالشرع وإنما ينفيها من ينفيها فيستفسر عن مراده إذ البحث في المعاني المعقولة لا في مجرد هذه الألفاظ».

(٣) انظر: اللمع للأشعري (ص: ٣٢) والإنصاف للباقلاني (ص: ٦٨) ومشكل الحديث لابن فورك (ص: ٣٤٦) والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ٤٢).

(٤) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص: ٨٤).

(٥) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص: ٨٢) وشرح المواقف للجرجاني (١٩٩/٣).

وأنَّ الغائب لا يقاس بالشاهد – مع أن الكلام هنا في الرؤية لا في المرئي ، وأنَّ الموجب للرؤية هو الوجود(١) لا غير، حتى جوزوا رؤية أعمى الصين بقة أندلس(٢). فعاد بهم الأمر في حقيقته إلى أنَّ الرؤية هي الرؤية القلبية أو هي مجرد العلم(٣)، وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية: «... حتى إنَّ أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد وابن الخطيب(٤) وغيرهما ... عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة أو قريب منه وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والإجماع ...»(٥).

ولا يخفى أنَّ حمل الرؤية على مجرد العلم هو مما لا يخالفهم فيه المعتزلة، ولذا صرح بعض متأخري الأشعرية إلى أنَّ الخلاف بينهم وبين المعتزلة

---

(١) انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص: ٨١) والإنصاف للباقلاني (ص: ٧٠) ولمع الأدلة للجويني (ص: ١١٧) وغاية المرام للآمدي (ص: ١٥٩)، أمَّا الفخر الرازي فلم يقر هذا الاستدلال في كتابه الأربعين في أصول الدين، وقال (١/ ٢٦٨): «جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه ﷻ يصح أن يرى على دليل الوجود. وأمَّا نحن فعاجزون عن تمشيه ...».

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٩٩) وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٨٨٨/١).

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ٤٤)، والمطالب العالية (٢/ ٨٢-٨٣) والأربعين في أصول الدين كلاهما للفخر الرازي (١/ ٢٦٥).

(٤) أبو حامد هو الغزالي، وابن الخطيب هو الفخر الرازي.

(٥) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٢/ ٤٣٥).

لفظي[(١)].

وقد نبه أئمَّة السُّنة أنَّ قول الأشاعرة يؤول إلى موافقة المعتزلة، قال أبو نصر السجزي، وهو الخبير بحقيقة آراء الأشعرية، المدقق في بيان خلافهم للسلف: «وأمَّا موافقتهم للمعتزلة، فإنَّ المعتزلة قالت: لا تجوز رؤية الله تعالى بالأبصار وأنه ليس بمرئي، وقال الأشعري: هو مرئي ولا يرى بالأبصار عن مقابلة. فأظهر خلافهم وهو موافق لهم».

وقال الإمام ابن تيمية: «... ولهذا صار حذَّاقهم إلى إنكار الرؤية وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن؛ فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا ننازع فيه المعتزلة ...»[(٢)]، وقال: «... فلهذا صار الحذَّاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السُّنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا: النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي ...»[(٣)].

وبهذا يتبين ما قررته سابقًا من أنَّ موافقة الأشاعرة للسلف في العبارات، والتي يفهم منها موافقتهم لهم غير صحيحة، وأنهم حملوها على

---

(١) انظر: رسالة التوحيد محمد عبده (ص: ١٠٥)، ونقل علي بن محمد العجري الزيدي في كتابه مفتاح السعادة عن الفخر الرازي أنَّ الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في الرؤية لفظي. انظر: (ص ١١٧٣) منه، وممن قرر ذلك أيضًا: د. محمود قاسم في مقدمته لكتاب مناهج الأدلة (ص ٨٤) وغيرهم.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٦/ ٨٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٠).

معان مغايرة لما أراده السلف(١).

(١) وقد أجاد د. محمد الخميس في كتابه اعتقاد أهل السُّنة أصحاب الحديث (ص: ٧٠) حين قال في وصف مسلك الأشعرية والماتريدية، بأنهم: «يتظاهرون بإثبات رؤية الله ولكنهم اشترطوا شروطًا جعلوها من المستحيلات».

المطلب الرَّابع:
في أنَّ الأعمال من الإيمان، وأنَّ الإيمان يزيد وينقص

من المسائل التي احتدم فيها الخلاف بين أهل السُّنة ومخالفيهم في القرون الأولى، مبحث الإيمان، فقد خالفت مرجئة أهل الكوفة أئمَّة السلف فأخرجت الأعمال عن مسمى الإيمان، وتبعهم على ذلك الجهمية بما هو أشد انحرافًا حتى زعموا أنَّ المسلمين لا يتفاضلون في إيمانهم، وأنَّ إيمان أحدهم وإيمان جبريل في منزلة واحدة. فأنكر أئمَّة السُّنة وأعلام السلف هذه الانحرافات، وكثرت الآثار عنهم في تقرير أنَّ الإيمان قول وعمل، وأنَّ الإيمان يزيد وينقص، وأنَّ الناس في الإيمان متفاضلون. قال البخاري: «لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيت أحدًا منهم يختلف في أنَّ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»(١).

ثم لما ظهرت بعض الفرق الكلامية في القرن الثالث والرابع، وقرروا ما قرره من تقدمهم من المرجئة في أنَّ الإيمان هو مجرد التصديق، أو التصديق والقول، وهو كما لا يخفى مخالف للمأثور عن السلف، حاولوا التلفيق بين

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (١/ ١٧٢) برقم (٣٢٠) مطولًا، ونقله مختصرًا الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري (١/ ٤٧) وصحح إسناده إليه.

قولهم وقول السلف، وفي هذا يقول الباقلاني: «إنا لا ننكر أن نطلق القول بأنَّ الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، على ما جاء في الأثر، ... وكذلك أيضًا: لا ننكر أن نطلق أنَّ الإيمان يزيد وينقص. كما جاء في الكتاب والسُّنة»(١)، هذا بعد تقريره أنَّ حقيقة الإيمان هي التصديق، كما سيأتي.

وقال الغزالي: «فإن قلت: فقد اتفق السلف على أنَّ الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فإذا كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان؟ فأقول: السلف هم الشهود العدول وما لأحد عن قولهم عدول، فما ذكروه حق وإنما الشأن في فهمه ...»(٢).

فأبو حامد هنا يجعل قول السلف موافقًا لقولهم، ويعزو تصور الاختلاف لسوء فهم كلام السلف، ومن تأمل في الآثار المروية عن السلف علم بطلان هذه الدعوى، بل صريح كلام أصحابه يبطل ذلك. فإنَّ الأشعرية مجمعون على أنَّ الإيمان هو التصديق، أو هو التصديق والإقرار باللسان، أمَّا العمل فهو شرط في كماله. قال الأشعري في اللمع: «إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله ﷻ؟ قيل له: هو التصديق بالله، وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن ...»(٣)، وقال الباقلاني: «حقيقة

(١) الإنصاف للباقلاني (ص: ١٨).
(٢) إحياء علوم الدين (١/ ١٢٠).
(٣) اللمع للأشعري (ص: ٧٥).

هو: التصديق ... واعلم: أنَّ محل التصديق القلب»، قال: «المؤمن المصدق بقلبه مؤمن عند الله ﷻ، وإن نطق بالكفر»(١)، ويقول الغزالي: «العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه»، فكلامه صريح في ثبوت الإيمان مع انتفاء العمل، لأنه عندهم - كما في عبارة أبي حامد - مزيد عليه، وهذا مخالف لصريح كلام السلف، وأقوالهم في هذا كثيرة، قال الوليد بن مسلم: سمعت الأوزاعي ومالك بن أنس وسعيد بن عبد العزيز رَحِمَهُمُ اللهُ ينكرون قول من يقول: إنَّ الإيمان إقرار بلا عمل، ويقولون لا إيمان إلَّا بعمل ولا عمل إلَّا بإيمان(٢).

وقال الفضيل بن عياض: «إنَّ أهل الإرجاء يقولون: إنَّ الإيمان قول بلا عمل، ويقول الجهمية: الإيمان المعرفة بلا قول ولا عمل، ويقول أهل السُّنة: الإيمان المعرفة والقول والعمل»(٣).

وسئل الإمام أحمد عمن قال: الإيمان قول بلا عمل، وهو يزيد ولا ينقص، قال: «هذا قول المرجئة»(٤).

وروى الخلال من طريق حنبل بن إسحاق، قال: قال الحميدي: «أخبرتُ أنَّ قومًا يقولون: إنَّ من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يفعل

(١) الإنصاف للباقلاني (ص: ١٧).
(٢) صريح السُّنة لابن جرير (ص: ٢٥) رقم (٢٩).
(٣) السُّنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٣٠٥) برقم (٥٩٤).
(٤) السُّنة لأبي بكر بن الخلال (٣/ ٥٧٠) برقم (٩٧٨).

من ذلك شيئًا ... حتى يموت فهو مؤمن، ما لم يكن جاحدًا، إذا علم أنَّ تركه ذلك في إيمانه إذا كان يقر الفروض ...، فقلت: هذا الكفر بالله الصراح، وخلاف كتاب الله وسُنة رسوله ﷺ، وفعل المسلمين، قال الله ﷻ: ﴿ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [سورة البينة:٥](١).

فآثار السلف جلية في انتفاء الإيمان بانتفاء العمل، وهذا يخالف مذاهب المرجئة الذين يحصرون ركن الإيمان في التصديق أو التصديق والقول، ويستبعدون دخول الأعمال في أصل مسمى الإيمان، كحال الأشعرية، لذا كان عليهم إبراز مخالفتهم للسلف، لكن لما كان الناس أتبع للسلف وأبعد عن البدع الكلامية، كان مسلك أولئك التورية وإظهار تعظيم السلف، وإظهار موافقتهم لهم في العبارات، ولما استقر مذهب الأشعرية وانتشرت بدعتهم، أظهر كثير منهم ما كان خفيًّا، فها هو الآمدي يقول: «قول الحشوية: إنَّ الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان»(٢)، فعد مذهب أهل الحديث في الإيمان مذهب الحشوية.

ومثل هذا موافقتهم للسلف بالقول بأنَّ الإيمان يزيد وينقص مع أنَّ عامة المرجئة قبلهم يصرحون بخلاف ذلك. قال الجويني: «فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا

(١) السُّنة للخلال (٣/ ٥٨٦) برقم (١٠٢٧).
(٢) غاية المرام في علم الكلام (ص: ٣١١).

يفضل تصديق تصديقًا ... ومن حمله على الطاعة ...، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأنَّ الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره»(١).

وهذا كما مر علينا أمثاله سابقًا نرى من تأخر منهم أكثر تصريحًا بالمخالفة، بخلاف ما كان عليه متقدمو المذهب من المداهنة لأئمَّة السُّنة في عصرهم، وقال الغزالي: «فإن قلت: فالإشكال قائم في أنَّ التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة؟ فأقول: إذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من تشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الإشكال ...»(٢). وهذا تصريح بأنهم يسلكون مسلك المداهنة دفعًا لمن ينكر عليهم مذاهبهم.

والحاصل: أنَّ حقيقة قول الأشعرية هو قول المرجئة، وأنَّ الزعم بموافقة السلف لهم، أو استعمالهم عباراتهم، كل هذا لقصور في معرفة قول السلف أو لترويج مذهبهم.

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ٢٢٩).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ١٢٠)، وقواعد العقائد (ص: ٢٦١) وهو مستل من كتاب الإحياء.

المطلب الخامس:
القول بالكسب(١)

كسب الأشعري من المصطلحات التي شهر بها، لدلالتها على مذهبه في أفعال العباد، ولفظ: (الكسب) لفظ شرعي جاء ذكره في القرآن في مواضع، ولعل أبرز آية متعلقة بهذا الجانب، قوله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾ [سورة البقرة:٢٨٦].

والكسب في الآية فسر بحسب الدلالة اللغوية، فالكسب في اللغة – كما قال ابن فارس –: «يدل على ابتغاء وطلب وإصابة»(٢)، ولذا جاءت أقوال المفسرين وفق هذا، ومن ذلك ما جاء عن ابن عباس قوله في الآية: «لها ما كسبت من العمل»(٣)، وقال السدي: «ما عملت من خير، وعليها

(١) كلمة (الكسب) جاءت في كلام عدد من العلماء في تناولهم لمسألة خلق أفعال العباد بدلالتها اللغوية، كابن خزيمة في كتابه التوحيد (١/ ١٠) وأبي جعفر الطحاوي في عقيدته وقوله فيها: «أفعال العباد خلق الله، وكسب من العباد»، وأبي إسماعيل الصابوني في عقيدة أهل الحديث، قوله (ص ٢٨): «قول أهل السُّنة والجماعة في أكساب العباد أنها مخلوقة لله ﷻ»، وغيرهم، إلَّا أنَّ الأشعري نقل المراد بها إلى معنى آخر، كما سيأتي.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ١٧٩).

(٣) تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ٥٧٨).

ما عملت من شر»[(١)]

فنقل أبو الحسن الكلمة من الدلالة اللغوية إلى معنى اختلف أصحابه في تعيينه[(٢)]، وهو بحسب ما شرحه في اللمع وما قرره بعض أصحابه في كتبهم الكلامية: «تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير»[(٣)]، والأشعري يفرق بين الفعل والكسب، فأفعال العباد هي فعل لله عنده ليست فعلًا للعبد، وهذا الكلام بعمومه مشترك بين مذاهب الجبرية، فقد حكى هو في المقالات في ذكر ما تفردت به الجهمية: «القول ... بأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلَّا الله وحده وأنه الفاعل، وأنَّ الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ...»[(٤)]، مخالفين في هذا مذهب القدرية.

فرام الأشعري التوسط بين المذهبين[(٥)]، فقال بالكسب، لكن مسمى (الكسب) لفظ مجمل لا ينازعه فيه الجبرية إذا لم يدرج تحته إلَّا هذا الشعور

---

(١) تفسير ابن المنذر (١/ ١٠٢).

(٢) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (ص١٣٤).

(٣) انظر: اللمع للأشعري (ص٤٢) وأصول الدين لعبد القاهر (ص١٣٤) والاقتصاد للغزالي (ص٦٠).

(٤) مقالات الإسلاميين (ص٢٧٩) وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص٥٢٤).

(٥) التوسط الذي رامه الأشعري لم يخرج حقيقة قوله عن مذهب الجبرية، وفي بيان مخالفته لقول أهل السُّنة. ينظر: رسالة (السببية وصلتها بالقدرة الإلهية بين الفلاسفة والمتكلمين في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة) للباحث، (رسالة ماجستير) جامعة الملك سعود، ١٤٢٠هـ (ص٢٢٦-٢٣٠).

بالتفرقة بين ما سمى بالأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية(١)، من جهة أنَّ الأول لا قدرة للعبد عليه، والثاني له قدرة لكنها غير مؤثرة! ولذا وصف الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ كسب الأشعري بأنه: «لا يعقل»(٢) وقال في موضع آخر: «لا حقيقة له»(٣) وقال: «ولهذا صار الناس يسخرون بمن قال هذا ويقولون ثلاثة أشياء لا حقيقة لها ...»(٤) – فذكر منها – كسب الأشعري.

ولذا قال ابن رشد الحفيد منتقدًا مذهب الأشعري: «وأمَّا التوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلًا ...»(٥).

وقد أقر أصحاب الأشعري أنَّ مذهبه يؤول إلى الجبر، كما جاء عن أبي المعالي الجويني – فيما نقله الشهرستاني – بقوله: «أمَّا نفي هذه القدرة والاستطاعة [وهو مذهب الجبرية] فمما يأباه العقل والحس، وأمَّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه [وهذا مذهب أصحابه الأشاعرة] فهو كنفي القدرة أصلًا)(٦)، وهو ما ارتضاه .....

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (ص١٤٣).
(٢) منهاج السُّنة لابن تيمية (٣/٧٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٨/١٢٨).
(٤) المصدر السابق.
(٥) الكشف عن مناهج الأدلة (ص١٤٣).
(٦) الملل والنحل للشهرستاني (١/٩٨)، وما بين المعكوفتين زدته للإيضاح.

الفخر الرازي(١).

والحاصل: أنَّ الأشعرية قائلون بالجبر، إلَّا أنهم نفروا من هذه الكلمة إلى كلمة (الكسب) التي جاء ذكرها في النصوص الشرعية، بحسب الدلالة اللغوية، فوظفوها لترويج مذهبهم، فاستعملوها في معنى حادث لا صلة له بالمعنى اللغوي أو الشرعي.

(١) ذكر هذا الكوثري في تعليقاته على الإنصاف للباقلاني (ص٤٥). وانظر: ما يدل على كلام الرازي المشار إليه في المباحث المشرقية (٥٤٤/٢) نشر دار الكتب العلمية، وانظر: أيضًا المطالب العالية (١٣/٩).

المبحث الثاني:
ترويج المذاهب الكلامية بالانتساب لأئمَّة السلف مع مخالفتهم لهم في حقيقة مذاهبهم

تبين لنا من خلال المبحث السابق صنيع الأشعرية ومن حذا حذوهم في الظهور بمظهر المنتصر لعقائد السلف بالطرائق الكلامية، من خلال اقتباس عبارات السلف على معان مغايرة لما عنوه، ومن طرائقهم أيضًا إظهار الانتساب للسلف أو أئمَّة السُّنة، والزعم أنهم ينتصرون لعقائدهم، ومن هذا الباب نسبة ما ينتحلونه من آراء كلامية للأئمَّة المتبوعين كمالك والشافعي وأحمد، وقد كان لهذا أثر في انتشار العقائد البدعية لدى أتباع هؤلاء الأئمَّة المجتهدين. فمن ذلك ما ذكره محمد بن موسى بن عمار الكلاعي المتكلم من أنَّ أبا الحسن الأشعري ندب نفسه لنصرة مذهب أهل السُّنة بالكلام(١)، وقول ابن عساكر الأشعري في وصف إمامه الأشعري بأنه: نصر أقاويل من مضى من الأئمَّة كأبي حنيفة وسفيان الثوري ... والأوزاعي ... ومالك والشافعي ... وأحمد وغيرهم من أهل الحديث(٢).

وكصنيع أبي محمد الجويني في تسمية الكتاب الذي كتبه في تقرير

(١) تبين كذب المفتري لابن عساكر (ص ١١٦-١١٧).

(٢) تبين كذب المفتري (ص ١٠٣).

اعتقاد الأشعرية بعقيدة أصحاب الإمام المطلبي الشافعي![١]، مع أنَّ الإمام الشافعي وكبار متقدمي أصحابه على خلاف هذا المنهج والمعتقد، فالإمام الشافعي من أكثر الأئمَّة ذمًّا لعلم الكلام والتحذير منه، ومعتقد الإمام الشافعي موافق لما عليه سائر أئمة السلف، قد نقله أهل الحديث عنه بالأسانيد الصحيحة[٢]، وعلى هذا كبار أصحابه كالمزني وطبقته ثم أبي العباس بن سريج[٣] وأبي حامد الإسفراييني وغيرهم قبل رواج هذا التلبيس في نسبة اعتقاد المتكلمين للأئمَّة المتبوعين.

قال أبو الحسن الكرجي: «ولم يزل الأئمَّة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه»[٤]. ونقل في كتابه (الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول ...)، الآثار المروية عن أئمة السلف كمالك والثوري والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم في أصول السُّنة، ثم ذكر أنه في النقل عن هؤلاء الأئمَّة إلزامًا للحجة على من ينتحل مذهبهم في الفقه ويخالفهم في العقيدة، وفي هذا يقول: «فمن قال: أنا

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري (ص: ١١٥).

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة للالكائي (٢/ ٢٥٢) (٣/ ٤٦٨) وإثبات صفة العلو لابن قدامة (ص: ١٢٢).

(٣) أحمد بن عمر ابن سريج البغدادي، نعته الذهبي بالامام، شيخ الإسلام فقيه العراقين، وهو عند جماعة المجدد على رأس المائة الثالثة، توفي سنة ثلاث وثلاثمائة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٠٣).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤/ ١٧٥).

شافعي الشرع أشعري الاعتقاد. قلنا له: هذا من الأضداد، لا بل من الارتداد، إذ لم يكن الشافعي أشعري الاعتقاد. ومن قال: أنا حنبلي في الفروع معتزلي في الأصول! قلنا: قد ضللت إذا عن سواء السبيل ... إذ لم يكن أحمد معتزلي الدين والاجتهاد ...، وقد افتتن أيضًا خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية، وهذه والله سبة وعار، وفلتة تعود بالوبال والنكال وسوء الدار، على منتحل مذاهب هؤلاء الأئمة الكبار ...»(١)، وما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ ظاهر الحجة والبيان، فكيف يقتدي شخص بآخر، يجعله إمامًا له في المسائل العملية من العبادات أو المعاملات، ثم يخالفه في أصول الاعتقاد، بما يلزم منه الطعن في إمامه هذا! لكن هم لا يصرحون بهذه المخالفة، بل يدعون أنَّ هؤلاء الأئمَّة موافقون لهم بما هم عليه من المذاهب الكلامية! مع وجود الآثار القاضية بكذب هذه الدعوى، كما سبق بيان بعضه في المبحث الأول.

ومن طرائق بعض المتكلمين في ترويج مذاهبهم أيضًا الثناء على أئمَّة السلف عند عرضهم للمباحث الكلامية إيهامًا بأنهم موافقون لهم. قال أبو نصر السجزي: «...كان أبو بكر الباقلاني من أكثرهم استعمالًا لهذه الطريقة وقد وشح كتبه بمدح أصحاب الحديث ... وأكثر الثناء على أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ ...»(٢) يعني ترويجًا من الباقلاني لمذهبه الكلامي.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤/ ١٧٥) وإقامة الدليل له (٢/ ١٢٨).

(٢) رسالة الإمام السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ٢٠١). نحوه هذا ما =

وأقبح من هذا ما فعله بعض الأشعرية من أنه كتب كتابًا وفق معتقدهم، وسماه: «شرح مقالة الإمام الأوحد أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل»، «فذكر فيها مذهب الأشعري المخالف لأحمد، أعطى منها نسخًا إلى جماعة يطوفون بها في البلاد ويقولون هذا إمام من أئمَّة أصحاب أحمد قد شرح مقالته ليكتبها العوام ويظنوا صدق الناقل فيقعوا في الضلالة»(١).

ولهم مسالك أخرى في ترويج مذاهبهم الكلامية كإخفاء المذهب عن قوم وإظهاره لآخرين(٢)، أو إظهار التبرؤ من المذهب الكلامي ثم تقرير عقائده، أو تكذيب عقائد السلف بنسبتها إلى أصحاب الأئمَّة، وأنها مكذوبة على الأئمَّة!(٣).

كل هذا كان من أسباب رواج هذه المذاهب البدعية المخالفة لما عليه السلف والأئمَّة. حتى إنَّ بعض أئمة السُّنة ممن عاصر أئمَّة الكلَّابية أثنى

=

يذكره الكوثري من أنَّ الأشعري كتب الإبانة وقال: أنا على مذهب أحمد ليتدرج بالحشوية منهم إلى معتقده!. انظر: تبين كذب المفتري (ص١١٨).

(١) رسالة الإمام السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ٢٣١).

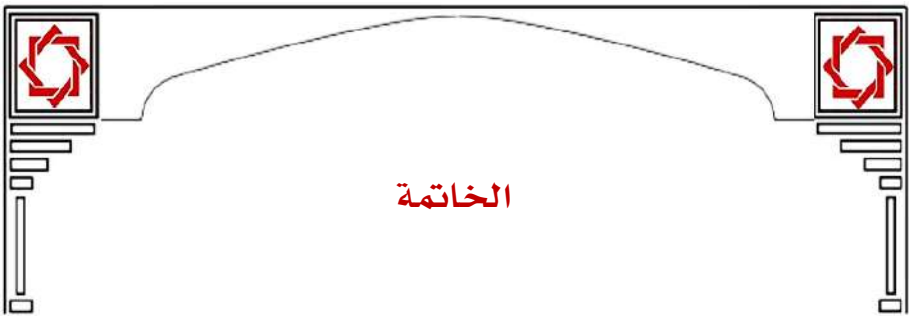
(٢) انظر: رسالة الإمام السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ٢٠١). نحو هذا ما يذكره الكوثري من أنَّ الأشعري كتب الإبانة وقال أنا على مذهب أحمد ليتدرج بالحشوية منهم إلى معتقده!. انظر: تبين كذب المفتري (ص١١٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، وفيه (ص: ٢٣١) ما نقله الإمام السجزي عن أشعري عاصره، ذكر عنه أنه: «... كلما ذكر بين يديه شيخ من شيوخ الحنابلة وقع فيه وقال: أحمد نبيل لكنه بلي بمن يكذب»، ولا زالت هذه الخلة في أصحابهم المعاصرين.

عليهم لما يظهرونه من الموافقة في الظاهر، ولإظهار انتسابهم لأهل الحديث، كما حصل مع الإمام أبي الحسن الدارقطني في ثناؤه على الباقلاني وكان هذا سببا لاعتناق بعض تلامذته لمعتقدهم(١).

فكان لزامًا إبراز هذا المسلك والتحذير منه.

(١) ذكر هذا أبو ذر الهروي، انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر (ص: ٢٥٥) وسير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٥٨).



الخاتمة

علم الكلام مذموم عند السلف، والآثار المنقولة عنهم في هذا كثيرة، فكان هذا سببًا لابتعاد الناس عن المذاهب الكلامية ونفورهم من أربابها، إلَّا أنَّ فريقًا من المتكلمين سلكوا طرقًا ملتوية في ترويج آرائهم الكلامية، ومن هذه الطرق ما اعتنى به هذا البحث من إبراز بعض عبارات السلف التي تبناها بعض المتكلمين وحملوها على معان مغايرة لما أراده السلف. وإنَّ أبرز من سلك هذا المسلك هم الأشاعرة، وقد جمع هذا البحث بعض تلك المقولات، ومنها:

١- تبنيهم قول السلف: «القرآن كلام الله غير مخلوق»، ثم يحملونه على ما يسمى عندهم بالكلام النفسي، أمَّا هذا النظم المنزل على نبينا محمد ﷺ فعندهم هو مخلوق كقول المعتزلة.

٢- نسبتهم القول بإمرار نصوص الصفات للسلف ثم حملها على التفويض المعنى.

٣- القول بالإيمان برؤية الله في الآخرة، ثم أضافوا قيودًا على هذا القول أخرجه عن حقيقة الرؤية التي دلت عليها نصوص الكتاب والسُّنة.

٤- قبول القول بأنَّ الأعمال من الإيمان، وأنَّ الإيمان يزيد وينقص،

مع أنَّ مذهبهم يخالف هذا، من جهة أنَّ الإيمان عندهم هو مجرد التصديق.

٥- القول بالكسب، وهو لفظ شرعي يحمله على أمر اصطلاحي لا حقيقة له.

٦- أنَّ من طرائق بعض فرق أهل الكلام في الترويج لمذهبهم إظهار الانتساب للسلف والأئمَّة المرضيين كالأئمَّة الأربعة مع مخالفة عقائدهم الصريحة، بل وعزو عقائد السلف وأهل الحديث للحشوية والمجسمة!.

٧- خطورة هذا المسلك، وأنه كان له أثر في رواج هذه المذاهب الكلامية ونسبتها لأهل السُّنة، حتى شاعت بين كثير من المشتغلين بالعلم من المتأخرين من المفسرين والمحدِّثين والفقهاء وغيرهم. فكان لا بد من رصدها، وإبراز هذا المسلك المنحرف.

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

١- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لابن بطة العكبري الحنبلي، تحقيق: د/ عثمان الأثيوبي وآخرون، دار الراية، الرياض، ط الثانية، ١٤١٨هـ.
٢- الإرشاد إلى قواطع الأدلة، للجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية.
٣- أساس التقديس في علم الكلام، للفخر الرازي، الناشر مؤسسة الكتب الثقافية، سنة النشر ١٤١٥هـ.
٤- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.
٥- الإنصاف، للباقلاني، تقديم: زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، مصر، سنة النشر ١٣٨٢هـ.
٦- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.
٧- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.
٨- تحريم النظر في كتب الكلام، لابن قدامة، تحقيق: عبد الرحمن دمشقية، دار عالم المكتب، الرياض، ط الأولى، ١٩٩٠م.
٩- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للبيجوري، عناية: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
١٠- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.
١١- تهذيب اللغة، للأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.
١٢- الجامع الصحيح للإمام البخاري، الناشر طوق النجاة.

١٣- الجامع الصحيح للإمام مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤- الحجة في بيان المحجة، لأبي القاسم الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي وصاحب، دار الراية، الرياض، ١٤١٩هـ.
١٥- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط الأولى، سنة ١٣٩٩هـ.
١٦- ذم الكلام، لأبي إسماعيل الهروي، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٨هـ.
١٧- رسالة التوحيد، محمد عبده، مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٦٦م.
١٨- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق: محمد باكريم با عبدالله، دار الراية، الرياض، ١٤١٤هـ.
١٩- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق: بشار عواد وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ.
٢٠- السنة، لأبي بكر الخلال، تحقيق: د/ عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط الأولى، ١٤١٠هـ.
٢١- السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: د/ محمد القحطاني، دار ابن القيم، سنة النشر: ١٤٠٦هـ.
٢٢- شرح العقيدة الطحاوية، محمد ابن أبي العز، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ود/ عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط العاشرة، ١٤١٧هـ.
٢٣- شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، تحقيق: د/ أحمد سعد حمدان، الناشر: دار طيبة، الرياض، سنة النشر: ١٤٠٢هـ.
٢٤- شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار الهمداني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط الثالثة، ١٤١٦هـ.
٢٥- عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان الصابوني، تحقيق: بدر البدر،

الدار السلفية، الكويت، ط الأولى، ١٣٩٧هـ.
٢٦- غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
٢٧- الفائق في أصول الدين، لمحمود الملاحمي الخوارزمي، تحقيق: فيصل بدير عون، دار الكتب القومية بالقاهرة، ١٤٣١هـ.
٢٨- قانون التأويل، لأبي بكر ابن العربي، تحقيق: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٩- كبرى اليقينيات الكونية، محمد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط الثامنة ١٤١٧هـ.
٣٠- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري، تحقيق: حمودة غرابه، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.
٣١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، الناشر: دار الإفتاء المملكة العربية السعودية.
٣٢- المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال.
٣٣- مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، تحقيق: أحمد السائح، مكتبة الثقافة الدينية، ط الثانية، ١٤٢٧هـ.
٣٤- مقالات الإسلاميين للأشعري، تصحيح: هلموت ريتر، دار احياء التراث العربي، ط. الثالثة.
٣٥- منهاج السنة، لابن تيمية، تحقيق: الدكتور/ محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ.
٣٦- نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

Index of sources and references

1- Al-Ibanah 'an Shari’at al-Firqat al-Najiyah, Ibn Battah al-Akbari al-Hanbali, Edited by Dr. Uthman al-Athyubi and others, Dar al-Rayah, Riyadh, Second Edition, 1418 AH.
2- Al-Irshad ila Qawati’ al-Adillah, al-Juwayni, Edited by As'ad Tameem, Muassasat al-Kutub al-Thiqafiyyah.
3- Asas al-Taqdis fi 'Ilm al-Kalam, al-Fakhr al-Razi, Muassasat al-Kutub al-Thiqafiyyah, 1415 AH.
4- Al-Iqtisad fil-I'tiqad, Abu Hamid al-Ghazali, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition, 1424 AH.
5- Al-Insaf, al-Baqillani, Introduction by Zahid al-Kawthari, Muassasat al-Khanji, Egypt, 1382 AH.
6- Ihya' 'Ulum al-Din, Abu Hamid al-Ghazali, Dar al-Ma'rifah, Beirut.
7- Bayan Talbis al-Jahmiyyah fi Ta’sis Bida’hum al-Kalamiyah, Ibn Taymiyyah, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, First Edition, 1426 AH.
8- Tahrim al-Nadhar fi Kutub al-Kalam, Ibn Qudamah, Edited by Abdul Rahman Dimashqiyyah, Dar ‘Aalam al-Maktab, Riyadh, First Edition, 1990 CE.
9- Tuhfat al-Murid 'ala Jawharat al-Tawhid, al-Bayjuri, Edited by Abdullah al-Khalili, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1424 AH.
10- Tamhīd al-Awa’il fi Talkhis al-Dala’il, Muhammad bin al-Tayyib al-Baqillani, Edited by Imad Haydar, Muassasat al-Kutub al-Thiqafiyyah, Lebanon, First Edition, 1407 AH.
11- Tahdhib al-Lughah, al-Azhari, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, First Edition, 2001 CE.
12- Al-Jami' al-Sahih by Imam al-Bukhari, Tawq al-Najah.
13- Al-Jami' al-Sahih, Imam Muslim bin al-Hajjaj, Edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut.
14- Al-Hujjah fi Bayan al-Mahajjah, Abu al-Qasim al-Asbahani, Edited by Muhammad bin Rabi' al-Madkhali, Dar al-Rayah, Riyadh, 1419 AH.
15- Dar' Ta'arud al-'Aql wal-Naql, Ibn Taymiyyah, Edited by Dr.

Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, First Edition, 1399 AH.

16- Dham al-Kalam, Abu Isma'il al-Harawi, Edited by Abdul Rahman Abdul Aziz al-Shibil, Maktabat al-'Ulum wal-Hikam, Al-Madinah Al-Munawwarah, 1418 AH.

17- Risalat al-Tawhid, Muhammad Abduh, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1966 CE.

18- Risalat al-Sijzi ila Ahl Zabid fil-Radd 'ala man Ankar al-Harf wal-Sawt, Edited by Muhammad Ba-krim Ba-Abdullah, Dar al-Rayah, Riyadh, 1414 AH.

19- Siyar A'lam al-Nubala, al-Dhahabi, Edited by Bashar 'Awad and others, Muassasat Al-Risalah, First Edition, 1405 AH.

20- Al-Sunnah, Abu Bakr al-Khallal, Edited by Dr. Atiyyah al-Zahrani, Dar al-Rayah, Riyadh, First Edition, 1410 AH.

21- Al-Sunnah, Abdullah bin Ahmad bin Hanbal, Edited by Dr. Muhammad al-Qahtani, Dar Ibn al-Qayyim, 1406 AH.

22- Sharh al-'Aqeedah al-Tahawiyyah, Muhammad ibn Abi al-'Izz, Edited by Shuaib al-Arna'ut and Dr. Abdullah al-Turki, Muassasat Al-Risalah, Beirut, Tenth Edition, 1417 AH.

23- Sharh Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah, al-Lalikai, Edited by Dr. Ahmed Sa'd Hamdan, Dar Taybah, Riyadh, 1402 AH.

24- Sharh al-Usul al-Khamsah, Abdul-Jabbar al-Hamadani, Edited by Abdul Karim Uthman, Maktabat Wahbah, Third Edition, 1416 AH.

25- 'Aqeedah al-Salaf wa As'hab al-Hadith, Abu 'Uthman al-Sabuni, Edited by Badr al-Badr, Dar al-Salafiyyah, Kuwait, First Edition, 1397 AH.

26- Ghayat al-Maram fi 'Ilm al-Kalam, al-Amidi, Edited by Hasan Mahmud Abdul-Latif, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo.

27- Al-Fa'iq fi Usul al-Din, Mahmoud al-Mallahimi al-Khwarizmi, Edited by Faisal Budair 'Awn, Dar al-Kutub al-Qawmiyyah, Cairo, 1431 AH.

28- Qanun al-Ta'wil, Abu Bakr ibn al-Arabi, Edited by Muhammad al-Sulaymani, Dar al-Qiblah lil-Thiqafah al-Islamiyyah, Jeddah, First Edition, 1406 AH.

29- Kubra al-Yaqiniyat al-Kawniyah, Muhammad Ramadan al-Bouti, Dar al-Fikr, Damascus, Eighth Edition, 1417 AH.

30- Al-Luma' fil-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wal-Bida', al-Ash'ari, Edited by Hamouda Gharabah, Matba'ah Masr, 1955 CE.
31- Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, Compiled by Shaykh Abdul-Rahman bin Qasim, Dar al-Ifta, Kingdom of Saudi Arabia.
32- Al-Mukhtasar fi Usul al-Din, within the Rasa'il al-'Adl wal-Tawhid, Edited by Muhammad 'Amara, Dar al-Hilal.
33- Maqalat Abi al-Hasan al-Ash'ari, Ibn Furak, Edited by Ahmed al-Sa'ih, Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah, Second Edition, 1427 AH.
34- Maqalat al-Islamiyyin by al-Ash'ari, Edited by Helmut Ritter, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Third Edition.
35- Minhaj al-Sunnah, Ibn Taymiyyah, Edited by Dr. Muhammad Rashad Salim, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, 1406 AH.
36- Nihayat al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam, al-Shahrastani, Edited by Ahmed al-Mazidi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, First Edition, 1425 AH.

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

توظيف عبارات ومصطلحات السَّلف والانتساب لمنهجهم في ترويج البدع الكلاميَّة - الأشاعرة أنموذجًا – ٦١٥
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ٦١٧
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ٦١٨
المقدمة..... ٦١٩
المبحث الأول: العبارات والمصطلحات السلفية التي تبناها المتكلمون وخالفوا في حقيقتها مذهب السلف..... ٦٢٢
المطلب الأول: القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق..... ٦٢٤
المطلب الثاني: إمرار نصوص الصفات والإيمان بها كما جاءت.. ٦٣٨
المطلب الثالث: الإيمان برؤية الله في الآخرة..... ٦٤٤
المطلب الرَّابع: في أنَّ الأعمال من الإيمان، وأنَّ الإيمان يزيد وينقص..... ٦٤٩
المطلب الخامس: القول بالكسب..... ٦٥٤
المبحث الثاني: ترويج بعض الفرق الكلامية مذاهبهم بالانتساب لأئمَّة السلف مع مخالفتهم لهم في حقيقة مذاهبهم..... ٦٥٨
الخاتمة..... ٦٦٣
فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ٦٦٥

فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ٦٦٨
فهرس الموضوعات..... ٦٧١

أدلة وجود اللّه عند إيمانويل كَنْت

- عرض ونقد في ضوء النقل والعقل -

Evidence of the Existence of God in the thought of Immanuel Kant

- An Examination and Critique in Light of Revelation and Reason -

إعداد :

د / عبد القادر بن محمد الغامدي

أكاديمي سعودي، أستاذ مشارك بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة في كليَّة العلوم والآداب بالمخواة بجامعة الباحة

Prepared by :

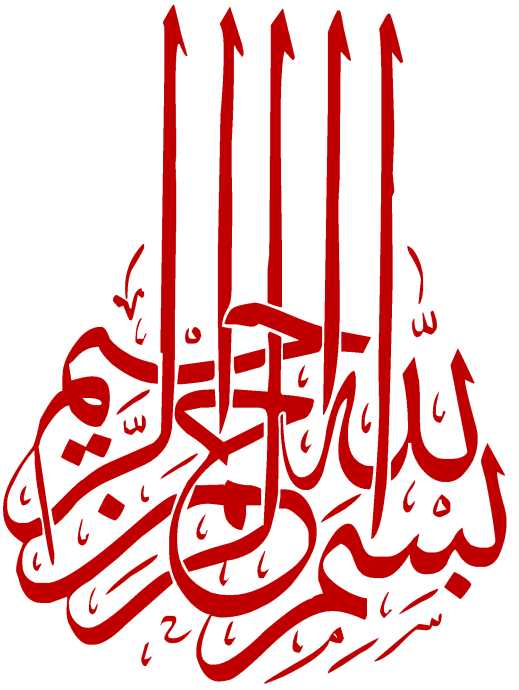
Dr. Abdul Qadir bin Mohammad Al-Ghamdi

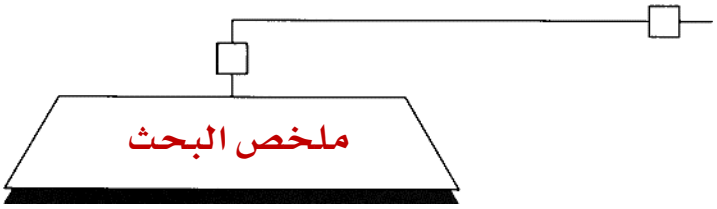
Saudi academic, associate professor in the Department of Islamic Studies at the College of Science and Arts in Al-Makhwah at the University of Al-Baha

Email: aa3ggg@gmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date			تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date	
١٤٤٤/٤/٩هـ	3/11/2022 CE		١٤٤٤/٩/٢٠هـ	11/4/2023 CE
	تاريخ نشر البحث A Research publication Date			
	١٤٤٥/٧/١هـ	13/1/2024 CE		
	DOI : 10.36046/0793-016-033-008			

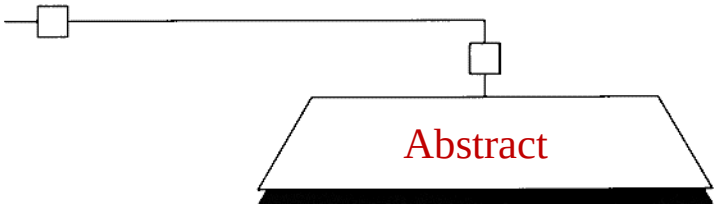
الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences


بسم الله الرحمن الرحيم



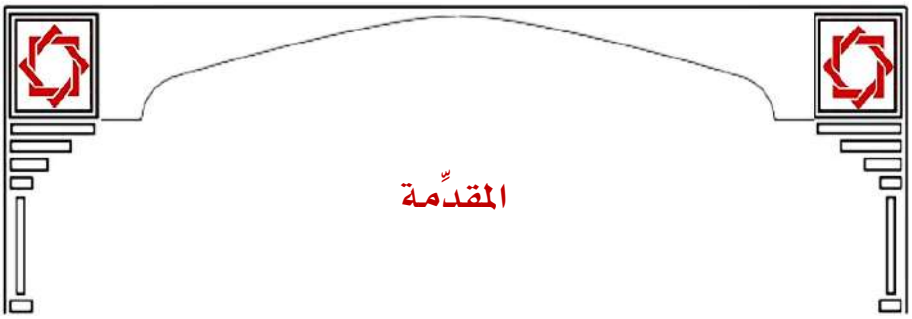
يعتبر الفلاسفة المعاصرون «إيمانويل كَنت» أكبر فيلسوف غربي محدث ومعاصر، فمنزلته عندهم كمنزلة «أرسطو»، وله أثر كبير على الغربيين، وانتقل هذا الإعجاب والتأثر عند الشرقيين، وله منهج غريب في أدلة إثبات وجود الله، شذَّ به وسفسط، فكان هذا البحث لدراسة هذا المنهج وأسبابه والرد عليه في ضوء العقل والنقل في ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة؛ لحاجة الناس لهذه البحوث، ولإقامة الحجة على الخلق.

الكلمات المفتاحية: (إيمانويل كَنت – أدلة وجود الله – فلسفة).



Contemporary philosophers consider "Immanuel Kant" to be the most influential modern Western philosopher, with a stature akin to that of "Aristotle." His impact on Western thought is profound, and this admiration and influence has extended to the Eastern world. Kant developed a unique approach to proving the existence of God, which deviates from traditional arguments. This research is dedicated to studying Kant's approach, its underlying reasons, and providing a critique of it in light of both reason and revelation, guided by the creed of Ahl al-Sunnah wal-Jama’ah. This study is prompted by the necessity for such research and the need to establish a comprehensive argument in defense of the Creator.

Keywords: (Immanuel Kant - Arguments for the Existence of God - Philosophy).



المقدِّمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه.

أمَّا بعد:

فإنَّ البحث في الإلهيات(١) أعظم البحوث وأهمها، والإلهيات من الغيب، فليست أدلتها كأدلة الشهادة من كل وجه، بل لها أدلتها الخاصة، التي من تنكبها ضل في هذا الباب، مهما كان ذكاؤه، فالغيب لا يعلمه إلَّا الله، فليس العقل مجالًا لمعرفة الغيوب من حيث التفصيل، والله ﷻ برحمته قد خلق الخلق ولم يتركهم سدًى، بل أرسل لهم الرسل وأنزل لهم الكتب، وفطرهم على ما أنزله في هذه الكتب المقدسة، وقد أنزل فيها الحق، الذي

(١) الإلهيات مشتقة من كلمة ثيولوجيا اليونانية. يعرف أغسطينوس قديس هيبون اللاهوتي المقابل اللاتيني، ثيولوجيا، بأنه «المنطق أو النقاش المتعلق بالمعبود»؛ عرف ريتشارد هوكر «الإلهيات» بالإنجليزية على أنها «علم الأشياء الإلهية»، فالإلهيات هي العلوم المتعلقة بالله ﷻ، من حيث وجوده، وأدلة إثباته ونحو ذلك من المباحث. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١٣٢/٢. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، ١٩/١، ويكيبيديا.

يدل عليه العقل السليم والكون مع الفطرة.

وأعظم اليقينيات على الإطلاق هي الإيمان بوجوده ﷻ، فتظافرت وتواترت الأدلة القطعية من النقل والعقل السليم والفطرة وأدلة الكون على ذلك، حتى إنه لا يوجد في الخلق من ينكر وجود الرب ﷻ إلَّا من هو من أعظم السوفسطائيين، ويكون ذلك غالبًا عن عناد أو مرض ونحو ذلك، حتى إنَّ الأنبياء عليهم السلام كانت دعوتهم إلى عبادته مباشرة، لتقرر وجوده بل وكونه الخالق الرازق المدبر في الفطر والعقول.

وبعض الملاحدة لم ينكروا وجوده ﷻ، لكن أنكروا بعض أنواع الأدلة على إثبات ذلك، منكرين للحقائق والبدهيات، ومنهم أكبر فلاسفة الغرب المتأخرين «إيمانويل كَنت» فقد أنكر أن يكون العقل المحض دليلًا على إثبات وجود الله، شاذًّا بهذا المذهب مخالفًا لكل من سبقه ممن أثبت وجود الله من الأولين والآخرين معجبًا بذلك مغرورًا، مما أثار عليه كثير من الفلاسفة الغربيين فضلًا عن غيرهم.

ففي هذا البحث نبين – بإذن الله – معرفة منهجه هذا في إثبات وجود الله، وسبب ذهابه إليه، وسبب نفيه إمكان وجود الله بالعقل المحض، وسبب إبطاله أدلة السابقين على وجود الله كلها، والرد عليه، ومعرفة دليله على إثبات وجود الله، ومناقشته في ذلك كله، ومعرفة ما عارضه به كثير من الفلاسفة وغيرهم، في ضوء النقل والعقل، وعقيدة أهل السُّنة والجماعة.

❁ أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث أنه في الإلهيات، ومباحثها أعظم المباحث، وفي

كونه عن أكبر فلاسفة أوروبا المحدثين والمعاصرين، بل لم يأتِ - عند الغربيين ومن تأثر بهم من الشرقيين - بعد أرسطو مثله، كما سأنقل كلامهم في ذلك في ترجمته.

وتمكن أهمية البحث للحاجة الماسة - خاصة مع الانفتاح العالمي للفلسفة وكثرة الإعجاب بها - إلى الرد عليها من جهة المسلمين، والذين جعل الله نبيهم رحمةً للعالمين، فلن يخرج الناس من ظلمات الفلسفة والسفسطة إلَّا هم - بإذن الله -.

وتكمن أهميته في شح الدراسات التي تنتهج منهج السلف الصالح، الذين تتطابق أدلتهم العقلية مع الفطرة والحس والأدلة النقلية، فلا تجد التناقض بين هذه الأدلة، وبمنهجهم يتم الرد الصحيح والإقناع الفصيح للموافق والمخالف.

❖ الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة مستقلة في هذا الباب من دراسات أهل السُّنة والجماعة، وأمَّا الدراسات الأخرى فغير المفردة منها والتي توجد في كتب التراجم وتاريخ الفلسفة الحديثة والموسوعات الفلسفية والمقالات ومقدمات كتب «كَنت» ونحوها فلا يمكن حصرها.

وأما الكتب المفردة التي وقفت عليها فأهمها كتب الدكتور/ عبد الرحمن بدوي الأربعة «إمانويل كَنت»، و«الأخلاق عند كَنت»، و«فلسفة القانون والسياسة عند كَنت»، و«فلسفة الدِّين والتربية عند كَنت» وهي في غالبها سوى الترجمة عرض وتلخيص لكتب «كَنت». وللدكتور/ زكريا

إبراهيم كتاب «كَانت، أو الفلسفة النقدية» في (٢٧٢) صفحة، وكتبت الدكتورة/ عايدة عبد الحميد كتاب «نظرية المعرفة عند كَانت»، وترجم الدكتور/ عثمان أمين كتاب «فلسفة كانط»، لإميل بوترو.

وقد اقتضت مادته أن يكون في تمهيد ومبحثين:

التمهيد:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة «كَنت».

المطلب الثاني: أهم مؤلفات «كَنت».

المبحث الأول: رأي «كَنت» في الأدلة السابقة لإثبات وجود الله، ونقده في ذلك.

وتحته توطئة وثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال».

المطلب الثاني: الدليل الكسمولوجي «الكوني».

المطلب الثالث: الدليل اللاهوتي «الغائي».

المبحث الثاني: أسباب نفي «كَنت» إمكان إثبات وجود الله بالعقل المحض، وصحة البراهين الثلاثة على وجود الله.

وتحته توطئة وثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: السبب الأول جعله وجود الله ﷻ وجودًا مطلقًا.

المطلب الثاني: السبب الثاني خلط «كَنت» بين إثبات وجود الميتافيزيقا ومعرفة كيفياتها.

المطلب الثالث: السبب الثالث نفيه القدر المشترك الكلي.

ثم الخاتمة.

فأبدأ في مباحثه مستعينًا بالله ﷻ، مستمدًّا منه التوفيق والسداد والقبول.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة «كَنت»

المطلب الثاني: أهم مؤلفات «كَنت»

المطلب الأوَّل:
ترجمة «كَنت»

ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤م بمدينة كونجسبرج في روسيا، الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا(١). وتوفي في ١٣ فبراير سنة ١٨٠٤م. ولد من أبوين فقيرين ينتميان إلى فرقة بروتستانتية تستمسك بالعقيدة اللوثرية، وقد تربى تربية دينية، وبقي على آرائه المحافظة في شبابه ورجولته إلَّا أنه تحول إلى اعتناق مذهب الدعوة إلى حرية العقيدة والدعوة إليه وإلى الديمقراطية بشجاعة آخر عمره إلى أن مات(٢).

تلقى «كَنت» تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بمدينته كونجسبرس، ثم بجامعتها التي أقام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرًا ثم أستاذًا بعد ذلك لعدة أعوام، ولم يترك بلدته هذه طوال حياته(٣)، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضة والطبيعة إلى جانب الفلسفة، واشتهر بفلسفته التي تسمى «الفلسفة

(١) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص٣٢٦، حكمة الغرب (١٠٨/٢)، إمانويل كَنت، عبد الرحمن بدوي، ص٧، موسوعة الفلاسفة (٢٧٤/٢)، كانت، زكريا إبراهيم ص٢٨.

(٢) انظر: قصة الفلسفة، "ول ديرانت"، ص٣٢٧.

(٣) انظر: حكمة الغرب (١٠٨/٢).

النقدية»[١] بسبب كتبه الثلاثة في النقد «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العملي»، و«نقد ملكة الحكم»، وظل طيلة حياته مهتمًّا بهذين الموضوعين[٢].

وهو مقدم عند الفلاسفة، بل يعتبره كثير منهم أكبر فيلسوف محدث ومعاصر، ولكتبه أهمية قصوى في الفكر المعاصر، يصفه رينهولد[٣] بأنه: «أعظم فيلسوف عرفته الإنسانية كلها طوال تاريخه»[٤].

ويقول شوبهاور[٥]: «إنَّ المرء يضل طفلًا حتى يفهم كانت»[٦].

---

(١) المذهب النقدي: هو المذهب الذي يرى ضرورة مناقشة المعارف جميعها، ويرى أنه ليس هناك معرفة مقبولة إلَّا بعد بحث وتمحيص، وتمثل فلسفة كنت أوضح الصور الفلسفية لهذا المذهب، فهي تعني رفض الحقيقة المطلقة وجعلها نسبية. انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق ص١٨٤.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٢٩، موسوعة الفلاسفة (٢/٢٤٧)، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٩.

(٣) رينهولد برنهرد يخمن، أحد تلاميذ كنت، يقول د. عبد الرحمن بدوي عنه: «المصدر الثاني الحقيقي لمعرفتنا بكنت، وخير مصادر حياته عن فترة الثمانينات من حياة كنت، وقد كان تلميذًا له وسكرتيرًا، وله كتاب بعنوان (أمانويل كنت موصوفًا في رسائل إلى صديق)». إمانويل كَنت، عبد الرحمن بدوي، ص٥٠.

(٤) انظر: إمانويل كَنت، عبد الرحمن بدوي، ص٥٠.

(٥) آرثر، (١٧٨٨- ١٨٦٠) ميتافيزيقي ألماني، من تلاميذ «كَنت» والناقدين له، يقول يوسف كرم: «فيلسوف التشاؤم، وباعث البوذية في الفلسفة الحديثة». انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣١٤، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٧٣.

(٦) قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص٣١٥-٣١٦.

ويقول ول ديورانت(١): «لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور ما بلغته فلسفة عما نويل «كَانت» من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع عشر»(٢).

ويقول الشيخ مصطفى صبري(٣) عنه: «الفيلسوف المشهور الذي أثر تأثيرًا كبيرًا في عقليات المتعلمين العصريين في الغرب والشرق»(٤).

ويقول الدكتور/ عبد الرحمن بدوي(٥): «أرسطو في العصر القديم،

(١) أمريكي من أبوين كنديين ولد سنة ١٨٨٥م، يعتبر كتاباه "قصة الفلسفة" مجلد و"قصة الحضارة" عشر مجلدات من أفضل الكتب في موضوعيهما، من الفلاسفة الذين روجوا للثقافة الفلسفية. انظر: موسوعة الفلسفة للحفني (٦١٣/١).

(٢) قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص٣١٥.

(٣) مصطفى صبري (١٢ ربيع الأول ١٢٨٦هـ - ٧ رجب ١٣٧٣هـ) (١٨٦٩ - ١٩٥٤م) كان آخر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية. وهو معروف بآرائه التي تدين الحركة القومية التركية بقيادة كمال أتاتورك. بسبب مقاومته لأتاتورك، عاش نصف حياته في المنفى في مختلف البلدان، ومن أهم كتبه على الإطلاق كتاب "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين". وكانت معظم مؤلفاته تحمل صبغة الدفاع عن الدين والوقوف في وجه الأفكار اللادينية، وتوفي في مصر. انظر: "مصطفى صبري المفكر الإسلامي والعالم العالمي وشيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقًا" لمفرح بن سليمان القوسي.

(٤) موقف العقل والعلم والعالم (٢٣٣/٢-٢٣٤).

(٥) مؤرخ للفلسفة مصري، ولد سنة ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م عاش وجوديًّا ملحدًا، ثم منَّ الله عليه بالهداية، كتبه من أهم المراجع العربية لدراسة وفهم الفلسفة. انظر: كتابه سيرة حياتي (٥/١-٧)، موسوعة الفلسفة لبدوي (٢٩٥/١).

وكَنت في العصر الحديث: هما قمتا الفكر الفلسفي»[١]. ويصفه بأنه من أعلام الفكر الإنساني[٢]. ويقول عنه في موسوعة الفلسفة[٣]: «أعظم فلاسفة العصر الحديث»[٤].

ويقول يوسف كرم[٥]: «قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين، ودعي ديكارت[٦] أبا الفلسفة الحديثة، واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي، كذلك نقول عن كنط[٧] إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين: أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه من ديكارت إلى هيوم وروسُّو، وجرى في تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى

(١) إمانويل كَنت، عبد الرحمن بدوي، المقدمة، ص١٣.

(٢) إمانويل كَنت، عبد الرحمن بدوي، ص١٣.

(٣) (٢/٢٧٤).

(٤) موسوعة الفلسفة (٢/٢٧٤).

(٥) مصري نصراني، توفي سنة (١٩٥٩م)، مؤرخ للفلسفة، تعلم الفلسفة في باريس وتولى تدريسها بمصر، وتعتبر كتبه الثلاثة من أفضل ما كتب عن تاريخ الفلسفة وهي "تاريخ الفلسفة اليونانية"، و"تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط"، و"تاريخ الفلسفة الحديثة". انظر: موسوعة الفلسفة للحفني (٢/١٥٦٧).

(٦) رينيه ديكارت ولد في (١٥٩٦– ١٦٥٠م) في فرنسا، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي، مبتكر الهندسة التحليلية، يلقب بـ "أبي الفلسفة الحديثة"، ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل الكتاب الثالث ص١٠٤ وما بعدها، بدوي، عبد الرحمن. "موسوعة الفلسفة"، ١: ٤٨٨.

(٧) ترجم اسم "كَنت" عدة ترجمات؛ فقيل: "كَانت" و"كنط" و"كانط".

وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول التحرر منها إلا منذ عهد قريب»(١).

وكان لـ «كَنت» تأثيرًا هائلًا على التطور الفلسفي بعده في أوروبا، وكان لفلسفته النقدية أثر ملحوظ على ظهور الفلسفة المثالية الألمانية(٢).

كان «كَنت» ذا نزعة عقلية تامة، إلَّا أنه لم يلغ التجربة، بل مما ميزه عند الفلاسفة أنه جمع بين التجربة والعقل، فجمع بين ديكارت(٣) وبيكون(٤)، إلَّا أنه وقع في تناقضات كثيرة - يأتي ذكر بعضها إن شاء الله - أثرت على من بعده من الفلاسفة، لذلك يقول الشيخ مصطفى صبري: «الحق أنَّ الفلسفة السائدة في الغرب منذ عهد كَانت ملأى بالغرابة والاضطراب: تراها معنية بالتجربة الحسية والعلم المبني عليها أيما عناية حتى

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٩.

(٢) انظر تأثر "كنت" في أوروبا: قصة الفلسفة ص٣٧٣-٣٧٤، حكمة الغرب (١٠٩/٢)، فلسفة كانط، أميل بوترو، ص١٧-١٨، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٣٩.

(٣) رينيه ديكارت ولد في (١٥٩٦- ١٦٥٠م) في فرنسا، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي، مبتكر الهندسة التحليلية، يلقب بـ "أبي الفلسفة الحديثة"، ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل الكتاب الثالث ص١٠٤ وما بعدها، موسوعة الفلسفة لبدوي (٤٨٨/١).

(٤) فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على "الملاحظة والتجريب". من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٤٥.

إنها لا تعترف بمعقول لا يؤيده محسوس، مع أنَّ «كَانت» لما استمد في كسب الضرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعًا لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجًا إلى تأييده بالمعقول، أليس هذا دورًا! ...»(١).

وهو متأثر بالنزعة العقلية بالصورة التي صاغها أستاذيه ليبنتس(٢) وفولف(٣)، وبالنزعة التجريبية تأثرًا بكتابات هيوم(٤) باللغة الألمانية(٥) يقول كَنت: «الذهن لا يمكنه أن يحصل على أي عيان، والحواس لا يمكن أن تفكر في شيء، وإنما تتبع المعرفة من اجتماعهما معًا»(٦).

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/٢٧٠).

(٢) جوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦- ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. يشغل موقعًا هامًّا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

(٣) فولف كريستيان (١٧١١- ١٧٧٦م) فيلسوف اسكتلندي، وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي، وأديب، له كتابات في الأخلاق والسياسة والاقتصاد. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٥٢٥.

(٤) ديفيد هيوم (١٦٤٦- ١٧١٦م). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. يشغل موقعًا هامًّا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

(٥) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٢٩.

(٦) نقد العقل المحض ص: ٧٥. وانظر: إمانويل كَنت، عبد الرحمن بدوي، ص١٩٨. موسوعة الفلسفة ٢/٢٧٠.

ويقول برتراند رسل(١): «ويمكن القول بمعنى معين أنَّ فلسفة «كَنت» تقيم توازنًا بين الموقف المتطرف للتجريبية الإنجليزية من جهة، والمبادئ الفطرية التي قال بها المذهب العقلي الديكارتي من جهة من جهة أخرى»(٢).

أصاب «كَنت» خرف بسيط انتهى أخيرًا إلى جنون مؤذٍ، وأخذت قواه تفارقه الواحدة بعد الأخرى إلى أن مات(٣).

انتهت فلسفة «كَنت» وتحررت منها العقول في أوروبا - بعد أن أشغلت أوروبا قرنًا من الزمان، وهو القرن التاسع عشر - وحاول أصحاب مدرسة الكانتية الجديدة تجديدها لمجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة، والوقوف بوجه النزعة الطبيعية والمادية في العلوم للوصول إلى حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات، إلَّا أنَّ الكنتيين الجدد تبين لهم أنهم حاولوا العودة بالفلسفة إلى جذور فقدت روابطها الاجتماعية وتاريخيتها وأضحت بعيدة عن الواقع المستحدث الذي لم يعد بإمكان فلسفة «كَنت» أن تحتويه، فاضمحلت هذه الدعوة وساعد على ذلك بروز مدارس فلسفية

---

(١) برتراند أرثر ويليام راسل (١٨٧٢ – ١٩٧٠م)، فيلسوف وكاتب إنجليزي وعالم منطق ورياضي ومؤرخ. يعد من أشهر فلاسفة القرن العشرين، كما وصف بأنه أهم علماء المنطق الذين ظهروا منذ عصر الفيلسوف الإغريقي أرسطو. انظر ترجته لنفسه: كتاب "برتراند رسل" لزكي نجيب محمود، ص١٢ وما بعدها.

(٢) حكمة الغرب (١٠٩/٢).

(٣) قصة الفلسفة، ص٣٦٦.

كـ «الفينومينولوجيا»، و«الوضعية الجديدة»، و«الوجودية»، و«العلمية الجديدة»، والاهتمام المتزايد بدور علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة، ثم الثورة العلمية الثالثة في العلوم الطبيعية والميكانيكية وغير ذلك من الأسباب(١). ومعلوم أنَّ «الفلسفة المعاصرة» من أساسها إنما قامت من المجابهة مع «الفلسفة الحديثة»(٢).

(١) انظر حول هذا الموضوع والكانتية الجديدة: الموسوعة الفلسفية العربية (٢/١٠٩٩-١١١٠).

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا: ص٢١، وفي ص٣٧-٣٨. والعصر الأوروبي الحديث أو (الفلسفة الحديثة) من سنة: (١٠٠٨-١٣١٧هـ، ١٦٠٠-١٩٠٠م).

المطلب الثاني:
أهم مؤلفات «كَنت»

أهم مؤلفاته:

١- «نقد العقل المحض» ظهرت أول طبعة منه عام ١٧٨١م حين كان عمره ٥٧ سنة، والكتاب حافل بالاصطلاحات المدرسية والأساليب الجدلية والمتناقضات الظاهرية، وكثرة التكرار، وعدم التنظيم، حتى قيل: إنه اعسر كتاب فلسفي ظهر في العصور الحديثة. ومع ذلك فقد أحدث هذا المؤلف الضخم ثورة كبرى في عالم الفلسفة الغربية. وهو يقصد بنقد العقل تحديد ميدان ومجال العقل المستقل عن التجارب، ومصادره وأقسامه وحدوده ومداه، وطبيعة هذه المعرفة العقلية. وبيان العلاقة بين التصورات وما يتعلق بالتجربة والحس، فهو كما يقول د. بدوي: «النقد هنا معناه امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة»(١).

٢- «نقد العقل العملي» صدر عام ١٧٨٨م.

٣- «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» صدر عام ١٧٨٥م كتب هذا

(١) انظر: إمانويل كَنت ص١٥٩- ١٦٠، موسوعة الفلسفة ٢/٢٧٢، كَانت ص١٥، ٣٧، ١٨١، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٣١.

الكتاب والذي قبله في آخر مراحل تطوره الروحي، مرحلة الأستاذية، بعد أن اشتهر اسمه وذاع صيته، والكتابين في فلسفة الأخلاق.

٤- «نقد ملكة الحكم» صدر عام ١٧٩٠م، حاول فيه التوفيق بين ملكة الفهم وملكة الإرادة، حاول فيه التوفيق بين العقلين النظري والعملي، أو بين عالم الطبيعة وعالم الحرية عن طريق الالتجاء إلى قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية(١).

وبظهور هذا الكتاب اكتمل ثالوث «كَنت» النقدي. وما توقف بعدها عن الكتابة فرجع إلى مسائل الدين ودرسها بمنهجه النقدي فكتب كتاب:

٥- «الدِّين في حدود مجرد العقل» وظهر هذا الكتاب عام ١٧٩٣م. وكان عمره ٧٣ سنة، دعا فيه إلى التنوير والخروج على الأديان، وبعد عام نشر كتابه:

٦- «صراع الملكات» أكد فيه حقوق العقل في وجه الإيمان(٢).

هذه أهم مؤلفاته(٣).

---

(١) انظر: كانت، ص٣٩.

(٢) انظر: كانت، ص٤١.

(٣) انظر مؤلفات "كَنت" ومقالاته بالتفصيل: إمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، ص١٤، موسوعة الفلسفة ٢/٢٧١، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص١٩٢-١٩٥، كانت لزكريا إبراهيم ص٢٦١.

المبحث الأوَّل:

رأي «كَنت» في الأدلة السابقة لإثبات وجود اللّه، ونقده في ذلك

وتحته توطئة وثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال»

المطلب الثاني: الدليل الكسمولوجي «الكوني»

المطلب الثالث: الدليل اللاهوتي «الغائي»

توطئة

بادئ ذي بدأ فإنَّ «كَنت» يرى أنَّ وجود الله ضروري، ويسميه «الكائن الأسمى»، أو «الضروري بإطلاق»(١)، أو «الكائن الضروري»، أو «الكمال الأسمى»، بحسب اصطلاحاته، وهي تسميات تدل أنه عنده ضروري وأنه موصوف بالكمال، ويعرفه بقوله: «و(الكمال الأسمى) في الجوهر – أي: الله – هو كون هذا الشيء كفؤًا لكل الغايات بشكل عام»(٢).

ويقول: «من الثابت أنه يجب أن يوجد شيء ما ضروري إطلاقًا، فإذا كان يمكن أن ينحى كلما لا يتفق مع هذه الضرورة باستثناء شيء واحد، فإنَّ هذا الشيء سيكون (الكائن الضروري) بإطلاق، سواء أمكننا أن نفهم ضرورته – أي: اشتقاقه – من مجرد أفهومة(٣) .....

(١) انظر: نقد العقل المحض ص: ٢٩٣.

(٢) نقد العقل العملي ص: ٩٩.

(٣) الأفهوم والأفاهيم عند "كَنت" أحد مصدري المعرفة الأساسيين، الأول: "الحدس" والحدس هو كما يقول: «استقبال التصورات، قدرة تلقي الانطباعات». والعنصر الثاني "الأفاهيم"؛ =

أم لا»(١).

يعني أنَّ الضروري بإطلاق ثابت قطعًا، وإن أمكن أن يشك في وجود كل الأشياء إلَّا شيء واحد فهو هذا الضروري، وإن حصل الاختلاف في طرق إثباته.

ويقول: «لا يمكننا أن نتهرب من وجود كائن ضروري»(٢)، ويرى أنَّ (الكائن الأسمى) هو: «أصل كل الأشياء، يوجد بطريقة ضرورية إطلاقًا»(٣). ويقول: «الاستدلال الذي يستدل من وجود معطى بعامة، على وجود ضروري ضرورة مطلقة، يبدو ملحًّا وصائبًا»(٤).

ويقول: «لكن؛ ألا يمكننا مع ذلك وعلى هذا النحو أن نسلم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلي القدرة؟ من دون أدنى شك، وليس فقط يمكننا أن

=

وهي: القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات. انظر: نقد العقل المحض ص: ٧٥. أو الأفهوم أي: المفهوم، وهو فهم العقل، ضد التجربة والحس. ويرى الكاتب رضا البطاوي في مقال له عن "نقد العقل المحض لكانط" على الشبكة أنَّ هذه المصطلحات من تصرف المترجم لكتاب "نقد العقل المحض" يقول: «اخترع المترجم موسى وهبة مصطلحات بعضها صحيح وبعضها خاطئ فبدلًا من المفهوم اختار الأفهوم، وبدلًا من التجريبي اختار الأمبيري، وبدلًا من ملكة الفهم أو الفهامة اختار الفاهمة، وبدلا من المعرفة أو التعرف اختار ابقاء المصطلح الترسندالي على حاله من اللغة الألمانية، وبدلًا من الكونية استعمل الكسمولوجية».

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٣.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٤.

(٣) نقد العقل المحض ص: ٢٩٤.

(٤) نقد العقل المحض ص: ٢٩٦.

نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه»(١).

فيرى أنَّ العالم الموجود محتاج بل مضطر إلى سبب في إيجاده بل وفي بقائه، لكن يرى أنَّ العقل المحض وهو النظري التأملي – بسبب ما عنده شبهات حوله – لا يستطيع إثباته، يقول: «مفاهيم الله والحرية والخلود لم يجد التأمل النظري ضمانة كافية لإمكانيتها»(٢).

ويقول: لإمكانيتها فضلًا عن وجودها!

فهو يثبت وجود الله لكن بغير الطرق المعروفة، بل أنكرها وشذ عنها، لذلك يقول الشيخ مصطفى صبري: «فيجب على الذين آمنوا بسمعة «كَانت» من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص، والذين لا يشكون في وجود الأجسام والمواد الخارجية، أن يعلموا أنَّ «كَانت» الذي نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة إلحادية أو لشبهة في وجوده، وإنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء في الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة، حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجي أشد من نفيه العلم بوجود الله؛ لكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود الله بدليل غير دليل العقل النظري، ولا يوجب الإيمان بوجود العالم في خارج الذهن، وكل ما في العالم من الموجودات فهو من قبيل ذي الشؤون الذي ينفي «كَانت» العلم به حتى ولا بوجوده، وأنتم معاشر مقلدي هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه المعنوي بمذهب الماديين

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٩. وانظر منه: ص: ٣٣٩.

(٢) نقد العقل العملي ص: ٤٦.

فآمنتم بما سوى الله من ذي الشؤون وكفرتم بالله»[١].

لكن يجب أن ينبه إلى «كَنت» مع إثباته وجود الله لكن يرى أنَّ الله ﷻ مجرد وجود مطلق لا يثبت له أي صفة ثبوتية، كما سيأتي – إن شاء الله – فهو من الفلاسفة الإلهيين. وهو في الحقيقة لم يثبت شيئًا لأنَّ الوجود المطلق الذي لا صفة ثبوتية له لا وجود له إلَّا فرضًا يفرضه الذهن فقط، فهو من الفلاسفة الإلهيين.

وله طريقة جديدة في إثبات وجود الله ﷻ، الوجود الذي يزعمه، ويريد بحث هل يمكن للعقل المحض إثبات الميتافيزيقا، ومن ذلك وجود الله، ثم انتهى إلى استحالة ذلك، وأنَّ الميتافيزيقا ليست من مجالات العقل النظري البتة.

و«كَنت» يرى أنَّ العقل إن أثبت شيئًا فهو يثبت إمكان الخالق، ولا يستطيع إثبات وجوده، ولا وجود النفس والخلود، إلَّا أنه لم يقل بأنَّ في وسع العقل البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات أيضًا؛ فليس في وسع العقل عنده إثباتها ولا نفي وجودها، فليس هذا كله عنده من مجالات العقل المحض النظري.

يقول الدكتور/ عبد الرحمن بدوي: «وهكذا ينتهي النقد الكنتي إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله، وكذلك رفض موقف الدوجماتيقيين[٢]

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/٢٣٣).

(٢) االدوجماتية أو لجزمية أو الدوجامطيقية: هي حالة من الجمود الفكري، حيث يتعصب فيها =

المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض».

وبعبارة أخرى: «إنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري عند «كَنت» أن يبرهن عقليًّا على وجود الله، فإنه من التحكم والتعسف أيضًا إنكار وجود الله بطريقة دوجماتيقية»(١).

ويرى أنَّ كل الأدلة العقلية التي استدل بها الفلاسفة ورجال الدِّين قبله على وجود الله ﷻ غير صحيحة وباطلة كلها؛ وهذه الأدلة التي سبق أن ذكرها الفلاسفة وغيرهم لإثبات وجود الله ثلاثة، الدليل «اللاهوتي» الطبيعي، والدليل «الكسمولوجي» الكوني، والدليل «الأنطلوجي» دليل الكمال(٢).

ويذكر «كَنت» هذه الأدلة دليلًا دليلًا، ثم يبين ما فيها عنده من أغلاط وتجاوز على إثبات وجود الله، وسأذكر في المطالب الآتية هذه الأدلة، معناها، وسبب نفي «كَنت» صلاحيتها لإثبات وجود الله، وبيان غلطه في ذلك، – بإذن الله ﷻ –.

=

الشخص لأفكاره الخاصة لدرجة رفضه الاطلاع على الأفكار المخالفة، وإن ظهرت له الدلائل التي تثبت له أنَّ أفكاره خاطئة، سيحاربها بكل ما أوتي من قوة. انظر: المورد، قاموس عربي انجليزي للبعلبكي، الدوجماطيقية، وهم امتلاك الحقيقة، محمد عثمان الخشت، ص١.

(١) إيمانويل كَنت، ص٣٤٢، ٣٥٤، موسوعة الفلسفة ٢/٢٨١.

(٢) انظر: نقد العقل المحض ص: ٢٩٦.

المطلب الأوَّل:

الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال»

ويسميه «كَنت» في كتاب آخر: الدليل الديكارتي(١)، وهو إثبات الكمال، بالانتقال من الممكن إلى الضروري، أو إلى واجب الوجود، وهذا الدليل قد سبق ديكارت إليه أنسلم(٢)، وديكارت ذكر أنَّ أدلة وجود الله التي ذكرها واعتنى بها قد سبق إليها لكن غير طريقته في عرضها(٣).

شرح الدليل:

خلاصة هذا الدليل كما يأتي:

١-الله ﷻ له كل كمال.

٢-الوجود كمال.

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠. وانظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٥١، إيمانويل كنت، ص٣٢٩.

(٢) "أنسلم" أسقف كانتربري (١٠٣٣ - ٢١ أبريل ١١٠٩) (بالإنجليزية: Anselm of Canterbury) هو لاهوتي وفيلسوف إيطالي من أوائل السكولائيين المدرسيين. كان له تأثير بالغ على اللاهوت الغربي. اشتهر بدليله الأنطولوجي في إثبات وجود الله. انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٥٥، كانت، زكريا إبراهيم، ص١٠٥.

(٣) انظر بحثي "موقف رينيه ديكارت من الدين" ص٣٦٠.

٣-فالله الأعلى موجود(١).

يقول ديكارت: «أنا في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأنَّ الله موجود، بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعها، ما دام الوجود واحدًا منها؛ وهذه الضرورة كافية - متى تبينت أن الوجود كمال - في أنَّ تحملني على أن استنتج أنَّ هذا الموجود الأوَّل الأعلى موجود حقًّا»(٢).

رأي «كَنت» في هذا الدليل، وسبب إنكاره:

يرى «كَنت» مسفسطًا أنه يمتنع إثبات وجود الله بهذا الدليل، وأفرد لرد ذلك فصلًا في كتابه (نقد العقل المحض)، وتكلم حوله في كثير من كتبه. وقد ذكر سببين لإنكاره:

السبب الأوَّل: أنه يرى أنه من الخطأ أن نبذل جهدًا في إثبات وجود «الضروري» ولم نبحث بعد: كيف نفكر هذا التفكير؟ يرى أنه لا بد من البحث في: هل يصح أن نفكر فيه، وهل من الممتنع وجود شيء لا يمكن التفكير فيه، يقول «كَنت»: «لقد كان يجري الكلام على كائن ضروري ضرورة مطلقة من دون أن يبذل من الجهد المناسب لفهم: هل وكيف يمكن أن نفكر مثل هذا الشيء مجرد تفكير، بقدر ما بذل للتدليل عليه ... بذلك لا نكون استردنا علمًا حول الشروط التي تجعل من الممتنع عد كون شيء من الأشياء بمثابة أمر لا يمكن تفكيره على الإطلاق، وهي الشروط التي

(١) انظر: حاشية التأملات لديكارت ص٢١٦.

(٢) التأملات، ص٢١٥- ٢١٦.

تستجيب أصلًا للسؤال الذي نريد حله؛ أعني: هل نفكر شيئًا بعامة أم لا بهذا الأفهوم»(١).

ويقول: «فإذا فكرت إذًا كائنًا بوصفه الواقع الأسمى من دون نقص، فسيظل علي أن أعرف هل يوجد هذا الكائن أم لا؟»(٢).

بل هو يرى أنَّ التفكير في وجود الضروري: «أفهوم أعطي مصادفة في البداية، وصار مألوفًا كليًّا في النهاية»(٣).

ويرى «كَنت» أنَّ الخطأ في الاستدلال بهذا الدليل كامن في الانتقال من وجهة نظر إمكانه إلى إثبات وجوده، أي من الإمكان المنطقي إلى الإمكان الواقعي، وهو ما يسمى كما يقول: «استدلال للوجود من الإمكان الجواني»(٤). ويقول: «قد وقعتم في تناقض عندما أدخلتم في أفهوم شيء تريدون أن تفكروه فقط من وجهة نظر إمكانه، أفهوم وجوده، تحت أي اسم تستر»(٥).

مناقشة هذا السبب:

يقال: لا ريب أنَّ «كَنت» هنا يصدم الفطرة وينكر الضرورة، فإنَّ الإنسان مفطور ومضطر إلى تجاوز السؤال عن: هل يصح أن نفكر في

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٦. وانظر: نقد ملكة الحكم ص٤٥٠.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٩.
(٣) نقد العقل المحض ص: ٢٩٧.
(٤) انظر: نقد العقل المحض ص: ٣١٢.
(٥) نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.

إثبات وجود الخالق، بل الأصل في العقلاء أنهم لا يستدلون على إثبات وجوده، وعلوه وكماله، ولا كونه خالق الأشياء وموجدها ورازقها ومحييها ومميتها؛ لأنهم على الفطرة والضرورة التي يجدونها في نفوسهم، بأنَّ ذلك ثابت لله، كما أنَّ الحس يشهد بهذه الضرورة، إلَّا أنه يوجد من انحرفت فطرته، لكن لم يصل ذلك إلى ما وصل إليه «كَنت» من البحث عن سبب التفكير في وجود الله ﷻ.

ومن انحرفت فطرته درجات أسوأها من يريد أن يستدل: هل يصح مجرد التفكير في الاستدلال عليه، مع أنَّ عقله وفطرته وما حوله من معطيات تضطره إلى ضرورة وجوده. ففرض «كَنت» هذا إذا نوع من السفسطة العظيمة، والتي تصورها يكفي في بطلانه، وسيأتي سبب وقوع «كَنت» فيها – بإذن الله مفصلًا في المبحث الثاني –.

السبب الثاني: أنَّ هذا الدليل ينتقل من الحس والواقع وهو كون الوجود كمالًا إلى إثبات الخالق، لكن وجود الله عند «كَنت» مجرد فكرة لا تجربة ولا حس، ولا يمكن أن يتعين في خارج الذهن – تعالى الله عن ذلك –، يقول «كَنت»: «التصور لفكرة خالق أسمى متخذة كأساس، ومن الواضح أيضًا أنَّ ما أستعمله كأساس هو لا وجود مثل هذا الكائن ومعرفته بل فكرته وحسب»(١).

ويقول: «أنتم تحاولون إفحامي بحالة تقدمونها كدليل من خلال

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٤٠.

الواقع»[١]، وهو ما يسميه التجربة، وهذا تناقض وممتنع عند «كَنت»، يقول: «الإمكان هو دائمًا ممكن عندما لا يتناقض، ذاك هو المعيار المنطقي للأشياء ... لكنه يمكن أن يكون مع ذلك أفهومًا فارغًا عندما لا يبرهن برهنة خاصة على الواقع الموضوعي للتأليف الذي يتولد به «الأفهوم»، وهي برهنة تستند أبدًا إلى مبادئ التجربة الممكنة وليس إلى مبدأ التحليل، وليكن هذا تنبيها إلى أن نستدل فورا من الإمكان المنطقي للأفاهيم على الإمكان الواقعي للأشياء»[٢].

إذًا «كَنت» يرى أنَّ العقل يثبت إمكانه – أي: الله – فقط، ولا يستطيع إثبات وجوده. فسبب نفي «كَنت» صحة الدليل الأنطولوجي دليل الكمال هو أنَّ هذا الدليل يعتمد على الحس، وهو الانتقال من الممكن إلى الواجب، ومن المخلوق المحسوس إلى الخالق الذي يراه هو غير محسوس، يقول: «العقل المحض الذي كان يبدو في البداية، أنه يعدنا بما لا يقل عن توسيع معارفنا إلى أبعد من كل حدود التجربة، لا يتضمن إذا ما فهمناه جيدًا، سوى مبادئ تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعمال الأمبيري[٣] للفاهمة، .....

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.

(٣) الاستعمال الأمبيري هو التجريبي، وهو ضد الاستعمال القبلي "الأولي". فالقبلي: هو الثابت لدى العقل قبل التجربة، و"البعدي" الأمبيري: الحكم الثابت لدى العقل بعد التجربة. انظر: نظرية المعرفة عند كانت، د. عايدة عبد الحميد، ص٧٥٢.

بالطبع»[١]؛ لأنَّ العقل المحض التأملي عنده ليس من ملكته المحسوسات والتجربة. فيرى أنَّ هذا الدليل ليس عقليًّا وتسميته كذلك محض خداع.

فيرى «كَنت» أنَّ هذا الاستدلال بهذا الدليل على إثبات وجود الله مخادعة[٢]، لأنَّ وجود الله عنده مجرد «فكرة» لا تجربة ولا حس، فليس هذا دليلًا عقليًّا لإثباته، ولا يمكن للعقل القبلي إثبات كائن بمثل هذا السمو، لأنَّ هذا سيضطر العقل لإثباته بواسطة الحس والتجربة، وهذا ليس ميدانا للعقل المحض.

فيرى أنه بما أنَّ هذا الدليل يلزم منه تعين الكائن الضروري؛ إذًا هو – عنده – دليل بائس، لأنَّ العقل القبلي المحض[٣] لا يثبت به المعينات، لذلك يقول: «ولقد ظن المرء أنه عثر على هذا الأفهوم في فكرة أكثر الكائنات واقعية، ولذا لم تكن تلك الفكرة لتصلح إلَّا للحصول على معرفة أكثر تعينًا بما اقتنع هو مسبقًا بوجوب وجود صدقه، عنيت بالكائن

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٤١.

(٢) انظر: نقد العقل المحض ص: ٣١٧.

(٣) العقل القبلي هو المحض يقول "كَنت": «العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تمامًا». نقد العقل المحض ص: ٥٤. وهذه المعرفة القبلية عنده (نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية) المرجع نفسه، ص: ٤٥، وانظر بحث: "موقف كنت من الميتافيزيقا والدِّين عرض ونقد" ص٢٥. وقد قررت فيه أنَّ العقل القبلي عند كنت هو الفطرة والضرورات الأولية.

الضروري، إلَّا أنه قد تاه عن درب العقل الطبيعية»(١). ويقول: «المادة أو بعامة ما ينتمي للعالم، لا يناسب فكرة كائن أصلي وضروري كمجرد مبدأ»(٢).

لذلك ينفي صحة إمكان إثبات وجود الله بكل الأدلة العقلية التي سبق إليها العقلاء؛ ومنها هذا الدليل فيقول عنه: «بهذا الدليل الأنطولوجي (الديكارتي) الشهير جدًّا، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود (كائن أسمى)، لا نفعل إذًا سوى أن نضيع كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنى بالمعارف بمجرد أفكار، مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنًى لو أضاف بقصد زيادة ثروته بعض الأصفار إلى دفاتره»(٣).

مناقشة السبب الثاني:

إنَّ مشكلة «كَنت» كما سبق أنه يرى أنَّ وجود الله مجرد فكرة، وأنه مطلق، فهذه سفسطة ينطلق منها في رده للأدلة القطعية؛ فإنَّ المطلق يستحيل وجوده خارج الذهن، وهذا يعني إنكار وجوده ﷻ، بل إنكار إمكان وجوده.

ثم إنَّ الانتقال من الحس إلى إثبات الخالق لا مانع منه، من جهة

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠١.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٦.
(٣) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.

قياس الأولى والنظر هنا إلى القدر المشترك، ولا يلزم منه تمثيل الخالق بالمخلوق، كما سيأتي بسطه – إن شاء الله –.

لذلك فهذا الدليل (الأنطلوجي) دليل الكمال صحيح، لأنَّ وجود الرب ﷻ الوجود الحقيقي خارج الذهن ضروري فطرةً وعقلًا وحسًّا ونقلًا، وكل كمال في المخلوق ليس فيه نقص فالله أولى به. فالوجود كمال، والله ﷻ له كل الكمالات، فهو موجود، كما أنَّ واهب الوجود أولى به ففاقد الشيء لا يعطيه، إلَّا أنَّ وجوده ﷻ يليق به، ليس كوجود خلقه، كما قال ﷻ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ [سورة الشورى:١١]، وقال: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ ﴾ [سورة النحل:٦٠]، قال ابن جرير الطبري: «المثل الأعلى: وهو الأفضل والأطيب، والأحسن، والأجمل»، وقال ابن كثير: «أي: الكمال المطلق من كل وجه، وهو منسوب إليه».

وقال البغوي: المثل الأعلى: «الصفة العليا». وقال ابن سعدي: «وهو كل صفة كمال، وكل كمال في الوجود فالله أحق به، من غير أن يستلزم ذلك نقصًا بوجه، وله المثل الأعلى في قلوب أوليائه، وهو التعظيم والإجلال والمحبة والإنابة والمعرفة».

وأيضًا لا يوجد شيء له كل أنواع الكمالات إلَّا هو ﷻ، ثم إنَّ كماله ﷻ أزلي أبدي، كما أنه ﷻ لا نقص فيه بوجه من الوجوه.

وأيضًا فالمتقرر في العقول السليمة؛ أنَّ الكامل الكمال المطلق ما أمكن في حقه وجاز: وجب؛ لأنه لا يمكن في حقه إلَّا كمال، وهو

موصوف بكل كمال، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له؛ لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب»(١).

ولأنه الأول، بخلاف المخلوق، فإنه يمكن أن يكون قابلًا للعلم وليس بعالم؛ لأنَّ صفة العلم في المخلوق متوقفة على غيره، فإنه لا بد أن يحصل هذا العلم، ووجود المخلوق ليس واجبًا؛ لأنَّ وجوده متوقف على غيره، وهو إيجاد الخالق له.

فمجرد إمكان وجوده ﷻ يدل على وجوب وجوده، ووجوده ﷻ لا يحتاج إلى استدلال، فضلًا عن إمكان الوجود. وما يقرره «كَنت» يعتبر أسوأ حالات العقل مع إثبات وجود رب العالمين، وهو عجز العقل عن إثبات وجوده ﷻ. وأنَّ ذلك ليس ملكة للعقل، بل هو يرى أنَّ أي شيء له معنًى فليس إثبات وجوده ملكة للعقل، بل يرى أنَّ جعل الله ﷻ مجرد فكرة فقط إنما هو من باب الضرورة، فأي ضلال وصل إليه هذا العقل!.

(١) الرسالة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى (٢/١٥).

المطلب الثاني:
الدليل الكسمولوجي «الكوني»

وسماه في كتاب آخر الدليل «الميتافيزيقي»[(١)]، ويطلق عليه: الدليل «الكوني».

شرح الدليل:

وهو أنَّ الحادث لا بد له من محدث. ويستند هذا الدليل إلى مبدأ رئيسي من مبادئ العقل البشري الذي ينص على أنَّ لكل شيء سببًا، أو لكل معلول علة، حتى تصل إلى الله وهو السبب الأوَّل.

وهذا البرهان هو الموجود عند ابن سينا والفارابي ومنهما انتقل إلى القديس توما الأكويني[(٢)]، واعتنقه في العصر الحديث ليبنتس[(٣)]

(١) انظر: نقد ملكة الحكم ص: ٤٥٠.

(٢) توما الأكويني دومينيكاني (١٢٢٥- ١٢٧٤م) أكبر فلاسفة العصور الوسطى النصرانية، ولا يزال تأثيره إلى الآن كبيرًا في الكنيسة الكاثوليكية، وهو فيلسوف أرسطي إيطالي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. انظر: موسوعة الفلسفة (٤٢٦/١).

(٣) جوتفريد فلهلم لايبنتز (١٦٤٦- ١٧١٦). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ألماني الجنسية. يشغل موقعًا هامًّا في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٧٤.

وفولف(١)(٢)، وتكملة هذا الدليل امتناع التسلسل في المؤثرين والفاعلين. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعلوم - بضرورة العقل - أنَّ المحدث لا بد له من محدث، وأنه يمتنع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث، وللمحدث محدث، إلى غير غاية. وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل، والفاعلية، وهو ممتنع باتفاق العقلاء»(٣).

والفرق في الانطلاق بين هذا الدليل والدليل «الأنطولوجي» هو أنَّ الأنطولوجي (دليل الكمال) ينطلق من شيء كلي عقلي وهو مفهوم الوجود الكامل، وهذا الدليل ينطلق من التجربة والوجود المعين الجزئي، لذلك الدليل الأنطولوجي مع بطلانه أقرب إلى القبول من الكسمولوجي «الكوني» عند «كَنت»، مع بطلانهما عنده.

فالدليل الكوني: يقرر أنه إذا كان ثمَّة شيء، فلا بد من أن يكون هناك أيضًا موجود ضروري ضرورة مطلقة، وبما أنني أنا على الأقل موجود، فلا بد من أن يكون هناك موجود واجب الوجود، يعني: (لكل حادث محدث)(٤).

---

(١) فولف كريستيان (١٦٧٩- ١٧٥٤م) ألماني عقلاني، أول فيلسوف منهجي، كان تأثيره ضخما على معاصريه. انظر: موسوعة الفلسفة (١٠٤٤/٢).

(٢) انظر: إيمانويل كَنت، ص٣٣٣. الموسوعة الفلسفية العربية (١٣٧٩/٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٤٤٥/١٦).

(٤) انظر: كانت، زكريا إبراهيم، ص١٠٧-١٠٨.

موقف «كَنت» من هذا الدليل:

يبطل «كَنت» صلاحية إثبات وجود الله بهذا الدليل بنفس الطريقة التي أبطل بها الدليل الأول، فإنَّ هذا الدليل خلاصته: «أنه إن وجد شيء فيجب أن يوجد أيضًا كائن ضروري ضرورة مطلقة»، ويقول: «تتضمن المقدمة الصغرى [وهي وجود شيء] تجربة، والكبرى تستدل من تجربة بعامة على وجود الضروري؛ يبدأ البرهان إذا بالتجربة أصلًا»(١).

فهو انتقال من تجربة أي حس أو معين أو وجود خارجي طبيعي، إلى إثبات وجود عقلي لا يتعين، ويجعل ذلك قفزة كبيرة(٢)، مع أنه لا يمتنع إثبات دليل عقلي من حس كهذا الدليل والذي قبله، لكن إنكار الحقائق بمجرد الرأي يسبب مثل هذا الباطل.

فلا ملكة للعقل عنده في إثبات شيء من تجربة وواقع، ويقول أيضًا: «يستند هذا الدليل إلى التجربة من أجل أن يدعم مبدأه بصلابة معطيًا بذلك الانطباع أنه يتميز من الدليل الأنطولوجي الذي يضع كل ثقته في مجرد أفاهيم قبلية، لكن الدليل الكسمولوجي لا يستخدم هذه التجربة إلَّا لكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلى وجود كائن ضروري بعامة»، ثم يبين بطلان ذلك عنده؛ ويقول: «الضرورة المطلقة هي وجود مشتق من

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠١.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.

مجرد أفاهيم»[(١)]، يعني عقليات قبلية لا واقع وتجربة وحس، ويقول: «التجربة التي نستنجد بها ربما لا تصلح في أحسن الأحوال إلَّا لإيصالنا إلى أفهوم الضرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعين»[(٢)].

وبما أنَّ الوجود الضروري المطلق عند «كَنت» غير متعين كما سيأتي تقريره من كلامه - إن شاء الله -، إذًا لا مجال للتجربة في إثباته، فبما أنَّ الدليل الأنطولوجي والكسمولوجي يستدل فيهما بالتجربة فليست أدلة عقلية محضة، فتسميتها أدلة عقلية باطل عنده، ويستحيل عنده إثبات وجود الله بهذه الطريقة.

إلَّا أنَّ «كَنت» عند هذه الضرورة يثير شبهة؛ يقول: «إذا كانت القضية (كل كائن ضروري ضرورة مطلقة هو معًا أكثر الكائنات واقعية) - وذاك هو الدليل الكسمولوجي - صحيحة؛ فيجب أن يكون بإمكانها شأنها شأن كل الأحكام الموجبة أن تتحول وتعطي: بعض أكثر الكائنات واقعية هي معًا كائنات ضرورية ضرورة مطلقة، لكن كائنًا لا يتميز من آخر في أي نقطة، وبالتالي فإنَّ ما ينطبق على بعض الكائنات المندرجة تحت هذا الأفهوم ينطبق تمامًا على الكل. ويمكنني إذًا في هذه الحالة أن أحول القضية بإطلاقها فأقول: كل ما هو أكثر الكائنات واقعية هو كائن ضروري»[(٣)].

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠١، ٣١٢.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠١.

(٣) نقد العقل المحض ص: ٣٠١.

وفي هذا الكلام مغالطة واضحة وتمويه ظاهر؛ لأنه من الواجب أن يقال: «الواجب هو أكثر الكائنات واقعية»، ولا يصح أن يقال: «كل ما هو واجب هو أكثر الكائنات واقعية»؛ لأنَّ الواجب الذي هو أكثر الكائنات واقعية واحد لا يمكن أن يتعدد، فالنتيجة المنطقية أن يقال: «أكثر الكائنات واقعية هو الواجب». و«كَنت» هنا يغالط ويناقض نفسه؛ فإنه قرر أنَّ هذا الواجب لا يتعدد ولا يكون إلَّا واحدًا كما تقدم في التوطئة. ولا وجود لكائنات ضرورية مطلقة إلَّا فرضًا يفرضه الذهن، فـ «كَنت» انتقل من الفرض الذهني إلى الوجود الخارجي ليبطله، فانقلب عليه الدليل، ووقع فيما أبطله ونفاه.

مناقشة رأي «كَنت» في هذا الدليل:

رد «كَنت» هذا الدليل بنفس الشبهة التي رد بها الدليل «الأنطلوجي»، فإنَّ وجود الله ﷻ الوجود الخارجي ضرورة عقلية وفطرية وبدهية، بل هو أعظم وأحق الموجودات واقعية وتحقق وجود وتعين، وليس هو مجرد فكرة ذهنية، كما سبق.

لذلك فهذا الدليل الكسمولوجي دليل قطعي ضروري عقلًا ونقلًا وفطرةً وحسًّا، يقول الله ﷻ في القرآن العزيز: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الطور:٣٥]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإنه يمتنع وجود المحدث بنفسه كما يمتنع أن يخلق الإنسان نفسه، وهذا من أظهر المعارف الضرورية؛ فإنَّ الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أن يزيد في ذاته عضوًا، ولا قدرًا، فلا يقصر الطويل ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر

مما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران على شيء من ذلك. ومن المعلوم بالضرورة أنَّ الحادث بعد العدم لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان؛ فإنَّ الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكي حتى يضرب ضاربه، فكان في فطرته الإقرار بالصانع وبالشرع(١) الذي مبناه على العدل ولهذا قال ﷻ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الطور:٣٥]، وفي الصحيحين: عن جبير بن مطعم؛ أنه لما قدم في فداء أسارى بدر قال: «وجدت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور. قال: فلما سمعت هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الطور:٣٥] أحسست بفؤادي قد انصدع»(٢).

وذلك أنَّ هذا تقسيم حاصر ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أنَّ هذه المقدمات معلومة بالضرورة لا يمكن جحدها، يقول: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ﴾ [سورة الطور:٣٥] أي: من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم؟! وهم يعلمون أنَّ كلا النقيضين باطل، فتعين أنَّ لهم خالقًا خلقهم ﷻ(٣).

---

(١) وكان في فطرته أن لكل حدث محدث.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري (٤٨٥٤) بلفظ: «كاد قلبي أن يطير».

(٣) مجموع الفتاوى (٥/٣٥٨).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ عند تفسير قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ [سورة البقرة:٢٥٨] : «الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها. وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة؛ لأنها لم تحدث بنفسها فلا بد لها من موجد أوجدها وهو الرب الذي أدعو إلى عبادته وحده لا شريك له».

المطلب الثالث:

الدليل اللاهوتي «الغائي»

أو الدليل «الطبيعي»[(١)]، أو «الفيزيائي»: وهو الاستدلال بما في العالم من النظام والغائية، وهو دليل الغاية.

شرح الدليل:

هو أنَّ كل ما نراه منظمًا بصدد غاية ما، يجب أن يكون من صنع خالق حكيم، والحال أنَّ كل ما نراه في العالم منظم بموجب غايات معينة؛ فالعالم إذا من صنع صانع كلي الحكمة[(٢)]. ويلخص هذا الدليل «كَنت» حاكيًا عمن يستدل به، فيقول: «في المخلوقات علائم بارزة على تنظيم منفذ بحكمة كبيرة وفقًا لمقصد معين ... إلَّا أنَّ هذا التنظيم الغائي غريب كليًّا عن أشياء العالم ... فيوجد إذًا علة سامية وحكيمة؛ يجب أن تكون بوصفها عقلًا علة للعالم بحرية، ويستدل على واحدية هذه العلة من وحدة

(١) انظر: نقد ملكة الحكم ص: ٤٥٣، ٤٥٦.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية (١٣٧٩/٢). وكلمة "كلي الحكمة" كلمة نصرانية لا يستخدمها المسلمون، وإنما يقولون: الحكيم، أو كامل الحكمة، أو كمال الحكمة ونحوها.

الصلة المتبادلة بين أجزاء العالم»[١].

موقف «كَنت» من هذا الدليل:

ينفي «كَنت» صحة الاستدلال بهذا الدليل على وجود الله بنفس الحجة التي نفى بها صحة الاستدلال بالدليلين السابقين، وهو كونه يستند للحس والمخلوقات، ثم يقول: «فإذا كان – الدليل اللاهوتي – هذا نفسه ممتنعًا، فلن يبقَ هناك قط أي دليل كاف يمكن أن يستمد من العقل محض الاعتباري لصالح وجود كائن يتناسب مع فكرتنا الترسندالية[٢] ... إذ كيف يمكن لتجربة أن تعطي ذات مرة مطابقة لفكرة؟ إنَّ خاصية الفكرة هو بالضبط أنه لا يمكن لأي تجربة أن تكون مطابقة لها»[٣].

ويذكر نفس الحجة والشبهة في الدليلين السابقين، وهو أنَّ الله – عنده – لا مشروط والموجودات مشروطة، فكيف يستدل بالمشروط على ألَّا مشروط، يقول: «ليس بوسعنا أن نجد ما يكفي من المادة في التجربة لملء مثل هذا الأفهوم، وسنخبط عشوائيًّا من جهة أخرى دائمًا في المشروط،

---

(١) نقد العقل المحض ص: ٣١٠.

(٢) هذا وصف من كانت – المعروف بكثرة المصطلحات – لمشروعه في الأحكام التركيبية القبلية يسميه "ترنسندنتالي" فهو لا يقتصر على تسمية فلسفتة "نقدية" بل يضيف هذا اللقب، ويسميها "المتعالية" أو "الجوانية" و"التحليلية"، "إذ إنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريق معرفتنا للأشياء من حيث أنها ممكنة قبليًّا"، ويرى أصحاب الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٣٣٢، أن يترجموها بلفظ "الأصلانية" أي: التعمق إلى الأصول.

(٣) نقد العقل العملي ص: ١٢٠.

وسنبحث أبدًا عن اللامشروط الذي لا يمكن لأي قانون لأي تأليف «أمبيري»(١) أن يعطينا عنه مثلًا أو أدنى إشارة»(٢).

فلما كان هذا الدليل أيضًا يعتمد على التجربة والحس، فهو عنده كسابقيه في امتناع إثبات الواجب به، بل يقول: «إنَّ الدليل اللاهوتي الطبيعي في التدليل على وجود كائن أصلي وحيد ككائن أسمى، يتأسس على الدليل الكسمولوجي «الكوني»، الذي يتأسس بدوره على الدليل الأنطولوجي؛ وبما أنه خارج هذه الطرق الثلاث، لا يوجد أي طريق أخرى مفتوحة أمام العقل النظري؛ فإنَّ الدليل الأنطولوجي المستمد حصرًا من أفاهيم عقلية محضة، هو الدليل الوحيد الممكن، هذا إذا كان ثمَّة من دليل ممكن على قضية بمثل هذا العلو عن كل استعمال «أمبيري» للفاهمة»(٣).

فهو يرى أنَّ الدليل «اللاهوتي» الغائي و«الكسمولوجي» الكوني يرجعان إلى الدليل الأنطولوجي دليل «الكمال»، فيقول: «كل الأدلة محض النظرية تؤدي في النهاية إلى دليل واحد، أعني: الدليل الأنطولوجي»(٤).

ويرى أنَّ الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال»: «لا يبلغ مقصده حقًّا إلَّا بواسطة العقل المحض، على الرغم من أنه بدأ بإنكار كل قرابة معه، وأنه

(١) الاستعمال الأمبيري هو التجريبي، كما سبق.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.
(٣) نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.
(٤) نقد العقل المحض ص: ٣١٦.

أراد أن يؤسس كل شيء على أدلة بينة مستمدة من التجربة»(١).

وسبق من كلامه أنه بسبب هذا التأسيس لا يصح الدليل «الأنطولوجي» أيضًا، وقد أثبت عنوانًا لإبطال صحة الاستدلال به؛ فقال: «(الفصل الرابع: في امتناع الدليل الأنطولوجي على وجود الله)»(٢)؛ لذلك يقول: «هذا إذا كان ثمَّة من دليل ممكن على قضية بمثل هذا العلو عن كل استعمال «أمبيري»(٣) للفاهمة».

يعني يقول: إن كان من دليل فهو هذا، مع أنه هو أيضًا غير صالح. يقول الدكتور/ زكريا إبراهيم أنه: «ولما كانت هذه الأدلة الثلاثة هي الأدلة الوحيدة الميسرة للعقل البشري من أجل البرهنة على وجود الله، فسيظل الدليل الوجودي هو الدليل الوحيد الأوحد الذي يستطيع الفكر عن طريقه – على الرغم من كل ما فيه من عيوب – تجاوز التجربة، من أجل إثبات واجب الوجود من مجرد تحليله لمعنى «واجب الوجود»(٤).

إذا يرى «كَنت» أنَّ الطريق «الكسمولوجي» الكوني، و«الإلهي» مجرد مخادعة كالدليل «الأنطولوجي» بل أسوأ، وأنه – عنده – في الحقيقة إنما يعيدنا بعد انعطاف قليل إلى الدليل الأول، يقول: «فإنَّ محض أفهوم أكثر

(١) نقد العقل المحض ص: ٣١٢.
(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٦.
(٣) أي: تجريبي، كما سبق.
(٤) انظر: كانت، ص١١٣.

الكائنات واقعية يجب أن يوجب أيضًا الضرورة المطلقة لهذا الكائن. وذاك بالضبط ما كان يزعمه الدليل الأنطولوجي، إنما ما لم يكن الدليل الكسمولوجي يريد الإقرار به على الرغم من أنه يستند إليه باستدلالاته وإن بشكل خفي، وهكذا فإنَّ الطريق الثانية التي يتبعها العقل الاعتباري للتدليل على وجود كائن أسمى ليست فقط خادعة مثل الأولى، بل تشكوا من نقيصة ... إذ تعدنا بأن تفتح لنا طريق جيدة فتعيدنا بعد انعطاف طفيف إلى الطريق التي كنا قد تركناها»(١).

يعني يرى أنَّ الدليل «الكسمولوجي» و«الإلهي» ليسا جديدين بل هو رجوع إلى الدليل «الأنطولوجي» بحيلة. وهذا من ضمن تناقضات «كَنت» الكثيرة، فقد سبق أوَّل هذا المطلب أنه فرق بين الدليلين.

وأوضح فرق بين هذه الأدلة وبه أيضًا يرد على «كَنت» في إرجاعه كلها إلى دليل واحد أنَّ الدليلين غير «الأنطولوجي» ينتجان فكرة ضرورة وجود الله، فننطلق من وجود الممكن إلى وجود الواجب، ومن الحكمة والنظام في الممكن لإثبات الواجب، بينما الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال» ففيه أنَّ إثبات واجب الوجود هي المقدمة، لأنَّ له كل الكمالات، والوجود أكمل من العدم إذًا هو موجود(٢).

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٣.

(٢) انظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٤٣-٢٤٤.

النتيجة من نقد «كَنت» للأدلة السابقة:

فإذا بطلت عند «كَنت» كل الأدلة على وجود الله، لأنها مبنية على تجربة، فهي إذًا عنده لا تصلح لإثبات وجود الله، وهو يريد دليلًا عقليًّا قبليًّا يتخطى التجربة وخالي عن كل تجربة(١).

يقول الدكتور/ عبد الرحمن بدوي: «ينقد «كَنت» البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية، وهي: البرهان الفيزيائي اللاهوتي (الغائي)، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أنَّ من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأنَّ العقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجوب – وفي هذه الحالة يكون مشروطًا وماديًّا، ولن يكون الله حقًّا؛ وإمَّا أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظل بالنسبة إلينا مجرد مثل أعلى»(٢).

مناقشة «كَنت» في نفي هذا الدليل والذي قبله:

زعم «كَنت» أنَّ الأدلة الحسية تنكر أي قرابة مع الدليل العقلي تحكم

---

(١) ذكرت منهجه الذي اقترحه لإثبات وجود الله والميتافيزيقا عمومًا في بحث لي بعنوان "موقف إيمانويل كنت من الميتافيزيقا والدين".

(٢) موسوعة الفلسفة ٢/٢٨١.

منه وسفسطة، بل إنَّ الأدلة العقلية إنما تستمد من الأدلة الحسية، ولا مانع من الاستدلال بالعقل على إثبات المحسوسات عند عامة العقلاء، بل أدلة العقول الصحيحة تدل على وجود الخالق بل وحكمته وعلوه وسمعه وبصره ورحمته وقوته وغير ذلك، والأدلة العقلية على ذلك لا تحصى. كما أنَّ المحسوسات تدل على وجود الخالق الحكيم أيضًا. وكل الأدلة الثلاثة السابقة، مشترك فيها الحس والعقل والفطرة والضرورة على إثبات وجود الخالق.

لذلك يقول الشيخ مصطفى صبري: «وأمَّا القول بعدم ثبوت ما أثبته العقل من غير انضمام التجربة إليه فلا شك في بطلانه؛ لأنَّ القوانين الرياضية والمنطقية عقلية بحتة، وأنَّ «كَانت» نفسه معترف بتلك القوانين، وبكونها ضرورية، أي ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة، إنَّ «كَانت» يقول: «إنَّ الفرق بين اليقين العقلي واليقين التجربي وجدان الضرورة في الأول دون الثاني». وقوله هذا صريح في تفضيل ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة. فهو عند انتقاد ما ثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضًا. وهو الفيلسوف الذي تصدى لهدم الفلسفة وإنكار علم (ما وراء الطبيعة)، في حين أنَّ ديكارت وليبنتز وأشياعهما يقولون: «إنَّ وجود الروح قطعي أكثر من وجود الأجسام»(١).

ويقول: «وليت شعري كيف يقبل عقل «كَانت» وإنصافه أن تكون

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/٢٣٠).

القضية القائلة بأنَّ الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه، ويتقلص إذا برد فيصغر حجمه، ضرورية علمية بحجة استنادها إلى التجارب الكافية المفيدة للقطع، وألَّا تكون القضية القائلة بأنَّ العالم المشهود الذي هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلى موجود آخر ليس من جنس هذا العالم بأن يكون واجب الوجود، ضرورية علمية لعدم ثبوتها بالتجربة؟!»[(١)].

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٢/٢٦٣).

المبحث الثاني:

أسباب نفي «كَنت» إمكان إثبات وجود اللّه بالعقل المحض، وصحة البراهين الثلاثة على وجود اللّه

وفيه توطئة وثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: السبب الأوَّل جعله وجود الله ﷻ وجودًا مطلقًا

المطلب الثاني: السبب الثاني خلط «كَنت» بين إثبات وجود الميتافيزيقا ومعرفة كيفياتها

المطلب الثالث: السبب الثالث نفيه القدر المشترك الكلي

توطئة

بعد التأمل في كلام «كَنت» تبين أنَّ سبب وقوعه فيما وقع فيه من نفي كون العقل المحض يستدل به على وجود الله ﷻ، وإنكاره صحة البراهين الثلاثة «الأنطلوجي» وهو دليل الكمال، و«الكسمولوجي» وهو الكوني، و«اللاهوتي» وهو الغائي على إثبات وجود الله ﷻ، ثلاثة أسباب، وهي الأسئلة التي ذكر «كَنت» أنَّ العقل عاجز عن الإجابة عنها في الميتافيزيقا، يقول «كَنت»: «الأسئلة لا تتوقف البتة، يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجريبي ... ذلك أنَّ المبادئ التي يستخدمها [العقل] لم تعد تعترف بأي محك للتجربة»(١).

وسأذكر مستعينًا بالله هذه الأسباب في مطالب ثلاثة:

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٥.

المطلب الأوَّل:
السبب الأوَّل جعله وجود الله ﷻ وجودًا مطلقًا

يرى «كَنت» أنَّ وجود الله ﷻ هو مجرد وجود مطلق بشرط الإطلاق، أو وجود لا مشروط؛ يقول «كَنت»: «الدرب الطبيعية للعقل البشري أن يقتنع أوَّلًا بوجود كائن ضروري، ثم يتعرف إلى وجود لا مشروط في هذا الكائن»(١).

ويقول: «هل هذا الكائن - أي: الله ﷻ - جوهر يتمتع بأكبر واقع وبالضرورة؟ فإني أجيب: ليس لهذا السؤال أي معنى؛ وذلك أنَّ جميع المقولات التي بواسطتها أسعى إلى أن أصنع أفهومًا(٢) عن مثل هذا الموضوع ليس لها أي استعمال سوى الاستعمال الأمبيري، وليس لها أي معنى عندما لا تطبق على أشياء تجربة ممكنة، أعني على العالم الحسي، وهي خارج هذا الحقل مجرد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بها إلَّا أنه لا يمكن أن فهم بها شيئًا - وإن قيل -: أَلَا يمكننا على الأقل أن نفكر هذا الكائن المتميز عن العالم بالتمثيل مع موضوعات التجربة؟ فإنَّ الجواب هو: بالطبع، لكن، فقط

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٤.

(٢) أي: مفهومًا، وسبق التعريف به.

كموضوع في الفكرة، وليس في الواقع»(١).

ويبين ذلك حين مقارنة الاستدلال على وجود الله بوجود المثلث، فيرى أنَّ هناك فرقًا أنَّ المثلث موجود وزواياه في الخارج، فممكن يفكر في وجوده، أمَّا الضروري – يقصد الله ﷻ عما يقول – فليس في الخارج ولا الداخل، لأنَّ ما في الخارج ليس ضروريًّا، وهذا لأنَّ الضروري الذي يؤمن به «كَنت» كلي لا مشروط فلا وجود له في الخارج، يقول: «إنَّ كل قضية هندسية وعلى سبيل المثال «إنَّ للمثلث ثلاث زوايا» ضرورية ضرورة مطلقة، وعلى هذا النحو من الضرورة جرى الكلام على موضوع خارج كليًّا عن فاهمتنا، كما لو كنا نفهم تمامًا ماذا نعني بأفهوم هذا الموضوع»(٢).

ويقول: «والقضية التي ذكرت منذ قليل لا تقول إنَّ ثلاث زوايا ضرورية ضرورة مطلقة؛ بل إنه بشرط أن يوجد مثلث يوجد أيضًا فيه بالضرورة ثلاث زوايا»(٣).

ويقول: «فمن المتناقض أن أطرح مثلثًا وأنسخ الزوايا الثلاث، لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معًا المثلث وزواياه الثلاث. والأمر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم «كائن ضروري» ضرورة مطلقة؛ فإن نسختم وجود هذا الكائن، ونسختم أيضًا الشيء نفسه مع محمولاته، فمن أين

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٩.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٧.

(٣) نقد العقل المحض ص: ٢٩٦.

سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك شيء في الخارج، ولن يكون هناك أيضًا شيئًا جوانيًّا؛ لأنكم إن نسختم الشيء نفسه تكونوا قد نسختم معًا كل ما هو جواني. الله هو كلي القدرة، ذاك حكم ضروري، ولا يمكن للقدرة الكلية أن تنسخ ما إن تطرح الألوهية»(١).

فهو ينفي إمكان وجود ضروبًا من الحامل ضرورية ضرورة مطلقة، يعني أنَّ الضروري المطلق عنده لا يثبت له أي صفة وجودية.

ويقول وهو يبين سبب غلط المستدلين بالدليل الأنطولوجي: «لم أكن قد وجدت أنَّ الوهم الذي يتولد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي - أي: تعيين الشيء - يلغي تقريبًا كل تعليم، ويمكن لكل شيء أن يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتى الحامل نفسه يمكن أن يحمل، لأنَّ المنطق يتجرد من كل مضمون [يعني: أنَّ المحمول المنطقي يمكن أن يفرض أي شيء حتى المحالات]، لكن التعيين محمول يضاف إلى أفهوم الحامل ويزيد فيه، يجب إذًا ألَّا يكون متضمنًا فيه»(٢).

فكلامه يبين أنه يرى أنَّ الله ﷻ غير متعين، بل هو وجود مطلق، لا مشروط، فلا تعيين فيه، فلا يستدل عليه بأدلة العقول؛ لأنه يجب أن تخلو أدلة العقول عند «كَنت» من كل تعيين أو تجربة أو حس. ويدلل ويمثل على

(١) نقد العقل المحض ص: ٢٩٧.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٢٩٩.

التفريق بين وجود الله في الذهن ووجوده في الخارج(١).

ويقول مؤكدًا أنَّ الله عنده مجرد «فكرة» – شأنه شأن أرسطو ومن شايعه من الفلاسفة – لا تعين له في الخارج: «وأفهوم الكائن الأسمى هو فكرة مفيدة جدًّا في مقاصد مختلفة، لكنه، ولأنه بالضبط مجرد فكرة، عاجز تمامًا عن أن يوسع لوحده معرفتنا بالنظر إلى ما يوجد، ولا يمكنه حتى أن يزيدنا علمًا بالنظر إلى إمكانه ... وبما أنَّ علاقة إمكان المعارف التأليفية يجب أن يبحث عنها دائمًا وفقط في التجربة التي لا يمكن لموضوع الفكرة أن ينتمي إليها، فإنه ما يزال ينقص الكثير لما قام به ليبنتس الشهير، ولما كان يفخر به، أعني أنه ما زال ينقصه الكثير كي يرى قبليًّا إمكان كائن أمثل بمثل هذا السمو»(٢)، ويقول: «لا يمكن أن يكون سوى فكرة»(٣).

الرد على الشبهة:

من المعلوم أنَّ الوجود اللامشروط لا وجود له إلَّا فكرة فقط كما رأى «كَنت»، يقول شيخ الإسلام: «الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أنَّ المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط

(١) انظر: نقد العقل المحض ص: ٢٩٨.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.

(٣) السابق ص: ٣٠٦، وانظر منه: ص٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٤.

الإطلاق، جسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان»(١).

وعلى هذا فإذا كان الحق هو وجود الرب ﷻ الحقيقي وإثبات صفاته الوجودية، وأنه ﷻ يحس ويسمع كلامه سمعه الأنبياء، ويرى في الآخرة بالأعين التي في الوجوه، وأنه فوق خلقه يشار إليه بالأصابع أنه فوق، وأنه له ﷻ وجه ويدين وقدمين وساق ترى بالأبصار كما اتفق عليه الأنبياء؛ بطلت كل أدلته وأوهامه ومشروعه الذي زعم أنه ثورة في الميتافيزيقا. ويدل أنَّ الأدلة السابقة كالدليل الأنطولوجي والكسمولوجي واللاهوتي وغيرها صحيحة موافقة للعقل والنقل والحس والفطرة، ولم يخالف في ذلك إلَّا السوفسطائيين.

ففرض كون الله ﷻ موجود وجودًا مطلقًا، لا يوصف بأي صفة وجودية سفسطة بينة، سببها تأثر «كَنت» بأرسطو، وقدماء الفلاسفة، الذين يقول عنهم: «الضرورة المطلقة لم تكن عندهم إلَّا في التفكير»(٢).

وغلاة الجهمية جعلوا وجود الرب مجرد فرض يفرضه الذهن ولا حقيقة له في الأعيان، فيكون «كَنت» أكثر غلوا من غلاة الجهمية فإنه يجعل العقل المحض عاجزًا أن يحقق فرض وجوده، بل ليس ذلك ملكة له، يعني نفى أن يكون وجود الرب بدهيًّا وفطريًّا وضروريًّا. هذا معنى نفي إثبات العقل المحض

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٦).
(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٦.

وجود الله ﷻ.

يقول الامام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأصل الذي قادهم إلى النفي والتعطيل، واعتقاد المعارضة بين العقل والوحي، أصل واحد، وهو منشأ ضلال بني آدم: الفرار من تعدد صفات الواحد وتكثر أسمائه الدالة على صفاته»(١).

(١) الصواعق المرسلة (٤/ ١٢٢١).

المطلب الثاني:
السبب الثاني خلط «كَنت» بين إثبات وجود الميتافيزيقا ومعرفة كيفياتها

خلط «كَنت» بين إثبات وجود الشيء الغيبي، وبين عدم معرفة كيفيته للعقل البشري، فيرى أنه لا يمكن إثبات وجود شيء بدون معرفة كيفيته، يقول عن أدلة وجود الله السابقة: «إنَّ أفاهيم الواقع والجوهر والسببية وحتى أفهوم الضرورة في الوجود تفقد كل دلالة، ولا تعود سوى عناوين فارغة لأفاهيم من دون أي مضمون عندما أجازف بالخروج بها خارج حقل الحواس، ولا أكون لنفسي سوى فكرة عن علاقة كائن مجهول في ذاته مني تمامًا»(١).

فـ «كَنت» يرى أنه لو أثبت أي صفة ثبوتية لله ﷻ فهو عاجز عن معرفة كيفيته، ويقول: التفكير في كيفيته يصيب العقل بالدوار(٢).

يقول «كَنت»: «إذا لم نحصر هذه الفكرة [فكرة وجود خالق له معاني] باستعمالها التنظيمي فقط، فإنَّ العقل سيتوه بطرق مختلفة، لأنه سيغادر أرض التجربة التي يجب أن تتضمن معالم دربه، ويغامر بعيدًا عن

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٢.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٣٦. وانظر: فلسفة كانط، أميل بوترو، ص٢٧٢-٢٧٣.

هذه الأرض فيما لا يفهم ولا يسبر، في تلك الأعالي التي يصيبه فيها الدوران بالضرورة، إذ يرى نفسه من تلك النقطة منقطعًا كليًّا عن كل استعمال مطابق للترجمة»(١).

ويقول: «غير أنَّ أساس البرهان الطبيعي الغائي (اللاهوتي) لا يكفي للاهوت؛ وليس باستطاعته أن يعطي أي مفهوم عن الكائن الأصيل معين بشكل كاف لهذا الغرض ... إنكم تستنتجون من الغائية الكبيرة للأشكال الطبيعية ومن علاقاتها وجود علة عاقلة للعالم؛ ولكن ما هي درجة هذا العقل؟ ... الأمر الذي يعني أنكم تنسبون إلى أنفسكم العلم الكلي، وبالطريقة نفسها أنتم تستنتجون من عظمة العالم عظمة قدرة مبدعة؛ ولكن عليكم أن تعرفوا بأن ليس لهذا سوى معنى نسبي إذا ما قورن بقدرتكم على الإدراك، وأنه بما أنكم لا تستطيعون معرفة كل ما هو ممكن بحيث تقارنونه بعظمة العالم كما ترونها، فإنكم لا تستطيعون استنتاج قدرة مبدعه الكلية من مقياس صغير كهذا»(٢).

ويقول: «لكن؛ ألا يمكننا مع ذلك وعلى هذا النحو أن نسلم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلي القدرة؟ من دون أدنى شك، وليس فقط يمكننا أن نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه. لكن، هل نوسع بذلك معرفتنا إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة؟ لا البتة؛ ذلك أننا لم نفعل سوى

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٦.

(٢) نقد ملكة الحكم ص: ٤٥٧.

أن افترضنا شيئًا ما وليس لدينا على الإطلاق أي: أفهوم عما هو في ذاته»(١).

ويقول «كَنت»: «لا يمكننا؛ لا أن نستبعد ولا أن نتحمل فكرة أنَّ كائنًا نتصوره أسمى الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئًا من هذا: إني من الأزل إلى الأبد؛ وخارجًا عني لا يوجد شيء سوى ذاك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذًا؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا»(٢).

الرد على هذه الشبهة:

اختلط على «كَنت» إثبات الوجود لله مع اشتراط معرفة كيفيته، والمطلوب في الحقيقة هو إثبات وجود الله ﷻ وسائر الغيبيات وليس المطلوب معرفة كيفياتها، ولا يلزم من عدم معرفة كيفياتها عدم وجودها، فمعرفة كيفيات الميتافيزيقا مما يستحيل على العقل، ويصيبه بالدوران، بل ينهى عنه. وبهذا يزول الإشكال برمته.

وكان ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف، يقولون: «إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه»(٣).

يقول جوزايا رويس رادًّا على «كَنت»: «السؤال الآن، كيف لنا أن نعرف الكثير عن طبيعة الأشياء في ذاتها وفي نفس الوقت لا نعرف عنها إلَّا

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٣٩.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣٠٥.

(٣) انظر: درء التعارض (١/٢٠٧).

القليل؟ نعرف عنها الكثير؛ لأنَّ بالرغم من أنها لم تظهر في تجربتنا، واستحالة التحقق منها، كما تتحقق من الوقائع الظاهرية، تدرك أنها موجودة وحقيقية، وتعد معرفتنا عنها محدودة لأننا بالرغم من إيماننا بوجودها، لا نستطيع أن نعرف طبيعتها أو حقيقتها بأي وسيلة، طالما أننا نحيا بهذه الصورة، ولا نملك إلَّا وسائل معرفتنا الإنسانية»(١).

ويقول الشيخ مصطفى صبري: «وخلاصة مذهب «كَانت» الذي يقال: إنَّ إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه: أننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون نؤمن فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم في الخارج عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعني الله. ويفوته أنَّ العقل الذي يعرف الشؤون يلزمه على الأقل – أي: ولو في الجملة – أن يعرف وجود ذي الشؤون، وإن لم يعرف حقيقته»، ثم نقل القول بمعرفة الشؤون دون ذي الشؤون تناقض»(٢).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس أنه قال: «ليس في الجنة شيء مما في الدنيا إلَّا الأسماء»(٣)، وقد أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أنه لا: ﴿تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾

(١) محاضرات في المثالية الحديثة، المحاضرة الثانية "تعديل مفهوم الأنا الكانطي"، ص: ٥٦.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم (٢/٢٣٢).

(٣) رواه هناد في الزهد ص: ٥١ قال: حدثنا محمد بن عبيد عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس به، وهذا سند صحيح، ورواه الطبري في تفسيره عند تفسير قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ
=

[سورة السجدة:١٧]، وأخبر النبي ﷺ: «**أنَّ في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»(١)؛ فإذا كان نعيم الجنة، وهو خلق من خلق الله كذلك، فما الظن بالخالق ﷻ. وهذه الروح التي في بني آدم، قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله ﷻ، مع أنا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه، وتعرج إلى السماء، وأنها تسيل منه وقت النزع، كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة. لا يغالى في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم، حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخبطوا فيها؛ حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته. فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون الصفات ثابتة لها بحسبها، إلَّا أن يفسروا كلامهم بما يوافق النصوص، فيكونون قد أخطؤوا في اللفظ، وأنى لهم بذلك!»(٢).

وأمَّا قول «كَنت»: «لا يمكننا؛ لا أن نستبعد ولا أن نتحمل فكرة أنَّ كائنًا نتصوره أسمى الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئًا من هذا: إني من

=

﴿مُتَشَٰبِهًا﴾ [سورة البقرة:٢٥] من طريق سفيان عن الأعمش به، قال: (قال أبو كريب في حديثه عن الأشجعي: «لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا إلَّا الأسماء»، وقال بن بشار في حديثه عن مؤمل قال: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلَّا الأسماء»، وقال شيخ الإسلام: ثابت عن ابن عباس.

(١) متفق عليه رواه البخاري (٣٠٧٢)، ومسلم (٢٨٢٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١١٥/٥).

الأزل إلى الأبد؛ وخارجًا عني لا يوجد شيء سوى ذاك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذًا؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا».

فهذا من أعظم مداخل الشيطان وشبهاته التي يلقيها في النفوس، وهو أنه يريد إقحام العقل فيما يحار فيه، فالعقل مثلًا يقطع بوجود الخالق وسبقه لكل مخلوق، وأنه لا أول له ولا آخر، ومع ذلك يعجز العقل ويحار في معرفة كيفية ذلك كما يعجز عن معرفة كيفية صفات الخالق كلها، مع إقراره بوجودها، هذا العقل السليم، وكلام «كَنت» هذا قد حذر منه النبي محمد ﷺ، وبينت الكتب السماوية وسائر الأنبياء أنَّ الخالق موجود وأنَّا لا نعلم كيف هو، يقول نبينا محمد ﷺ: «**يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا وكذا؟ حتى يقول له: من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك، فليستعذ بالله ولينته**»(١).

فعدم معرفة كيفية الشيء لا يلزم عدم وجوده وتعينه في الخارج، بل الروح ونعيم الجنة موجودة حقيقة ولا نعلم كيفياتها.

(١) متفق عليه رواه البخاري (٣٢٧٦)، ومسلم (١٣٤).

المطلب الثالث:

السبب الثالث نفيه القدر المشترك الكلي

ولما كان «كَنت» ينفي أن يكون الله ﷻ موجودًا وجودًا حقيقيًّا، ويرى أنه مجرد مطلق، كان أي معنى يخطر للذهن يلزم منه وجود الله خارج الذهن محذورًا عنده وباطلًا بطلانًا كبيرًا، وهذا سبب نفي صحة كل الأدلة العقلية عنده على وجود الله، وسببه نفي هذا القدر المشترك الضروري.

يقول «كَنت»: «ليس بوسعنا أن نجد ما يكفي من المادة في التجربة لملء مثل هذا الأفهوم، وسنخبط عشوائيًّا من جهة أخرى دائمًا في المشروط، وسنبحث أبدًا عن اللامشروط - يقصد الله ﷻ - الذي لا يمكن لأي قانون لأي تأليف أمبيري أن يعطينا عنه مثلًا أو أدنى إشارة»(١)، فنفي أدنى إشارة عن الله ﷻ هو نفي القدر المشترك.

ويقول نافيًا صحة الاستدلال بالدليل اللاهوتي (الغائي): «وإن قام الكائن الأسمى في سلسلة الشروط هذه، فسيكون هو نفسه طرفًا في السلسلة هذه، وسيستلزم، شأنه شأن الحلقات الدنيا التي يقف على رأسها بحثًا لاحقًا عن مبدأ أكثر سموًّا يخضع هو له. وبالمقابل إن شئنا أن نفصله

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٠.

عن هذه السلسلة وألَّا نضمنه من حيث هو كائن محض معقول في سلسلة الأسباب الطبيعية، فأي جسر يمكن للعقل عندها أن يقيم لكي يصل إليه، مع العلم أن كل قوانين الانتقال من المسببات إلى الأسباب، بل كل تأليف وكل توسيع لمعرفتنا بعامة يطالان التجربة الممكنة وحسب، أعني فقط موضوعات العالم الحسي، ولا يمكن أن يكون لهما دلالة إلَّا بالنظر إليها»(١).

ويقول: «وحتى يمكن لقانون السببية أن يؤدي إلى الكائن الأول، يجب أن ينتمي هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطًا بدوره شأنه شأن كل الظاهرات»(٢)، أي: أنَّا لو أثبتنا وجود الله من جهة الحس فإنه يلزم من ذلك أن يكون الله ﷻ مثل المخلوقات.

الرد على هذه الشبهة:

ما قاله «كَنت» غلط كبير، وهو من كبريات مثارات الأغلاط في هذه الأبواب.

فإثبات قدر مشترك بين كل موجودين ضروري، ولا يلزم منه مماثلة في قدر ولا كيف، فإذا كان الله ﷻ موجودًا والمخلوق موجود فهناك قدر مشترك بين الوجودين، وهو معنى الوجود، وهو أنه ضد العدم، وهو مسمى اللفظ عند الإطلاق، وهذا القدر المشترك هو المشكك وهو كلي لا يوجد

(١) نقد العقل المحض ص: ٣٠٩.

(٢) نقد العقل المحض ص: ٣١٥.

إلَّا في الذهن، وأمَّا في الخارج فوجود كل موجود يليق به ويختص به، وإذا لم يثبت هذا القدر المشترك لم يمكن فهم شيء عن الغائب، لذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «كون الله شبيهًا بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين؛ لاتفاقها على أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى موجود وشيء وعالم وقادر، وعلى هذا فما من موجود إلَّا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها في الوجود»(١).

فهذا شبه من بعض الوجوه لا من أكثرها فضلًا عن كلها، فإنَّ التشابه من كل وجه هو التمثيل، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا مثل له ولا ند ولا سمي ولا كفؤ، ونفي القدر المشترك هو نفي المعنى اللغوي وهو تفويض وتعطيل.

ويقول شيخ الإسلام أيضًا: «ومن الناس من يسمي هذه الأسماء «المشككة» لكون المعنى في أحد المحلين أكمل منه في الآخر، فإنَّ الوجود بالواجب أحق منه بالممكن، والبياض بالثلج أحق منه بالعاج، وأسماؤه وصفاته من هذا الباب، فإنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يوصف بها على وجه لا يماثل أحدًا من المخلوقين، وإن كان بين كل قسمين قدرًا مشتركًا؛ وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيد بأحد المحلين تقيد به.

فإذا قيل: وجود وماهية وذات كان هذا الاسم متناولًا للخالق والمخلوق، وإن كان الخالق أحق به من المخلوق، وهو حقيقة فيهما.

فإذا قيل: وجود الله وماهيته وذاته اختص هذا بالله، ولم يبق للمخلوق

(١) نقض التأسيس (١/٣٨٢).

دخول في هذا المسمى وكان حقيقة لله وحده. وكذلك إذا قيل: وجود المخلوق وذاته اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق.

فإذا قيل: وجود العبد وماهيته وحقيقته لم يدخل الخالق في هذا المسمى وكان حقيقة للمخلوق وحده. والجاهل يظن أنَّ اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده، وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات، فإنه من المعلوم بالضرورة أنَّ بين كل موجودين قدرًا مشتركًا وقدرًا مميزًا، والدال على ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز. ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين أنَّ الله مستحق للأسماء الحسنى، وقد سمى بعض عباده ببعض تلك الأسماء كما سمى العبد سميعًا بصيرًا وحيًّا وعليمًا وحكيمًا ورؤوفًا رحيمًا وملكًا وعزيزًا ومؤمنًا وكريمًا وغير ذلك، مع العلم بأنَّ الاتفاق في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة على أنَّ بين المسميين قدرًا مشتركًا فقط، مع أنَّ المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع»(١).

وسبب غلط من غلط في هذا الباب أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فظنوا أنَّ هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعنى، أي: أنَّ هذه الأسماء والصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق إذا أطلقت بدون إضافة كما إذا قيل: «الحي، الموجود، السميع» أنَّ ذلك موجود في الخارج وفي الأعيان لا في

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠١).

الأذهان فقط، وهذا سبب غلطهم فإنَّ الأسماء المطلقة الكلية لا توجد في الخارج والأعيان، وإنما توجد في الخارج والأعيان إذا أضيفت إلى معين، وتكون صفة كل موصوف تليق به.

ويقول الإمام إسحاق بن راهويه: «إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيدي، أو مثل يدي، أو سمع كسمعي، أو مثل سمعي، فهذا تشبيه. أمّضا إذا قال كما قال الله ﷻ: يد وسمع وبصر ولا يقول: كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع؛ فهذا لا يكون تشبيهًا عنده قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى: ١١]»(١).

وقد ذكر الامام أحمد رحمه الله أنَّ الذين يلزمون من أثبت لله صفات – ثبوتية – أنهم ممثلة، أنهم إنما يريدون التعطيل المحض، وأنَّ مقتضى قولهم وصف الله بالعدم(٢). وهو لازم مذهب «كَنت»، وهو أصل مذهب نفاة صفات الله أنهم عجزوا عن نفي وجوده فتذرعوا لذلك بنفي صفاته؛ لأنَّ من لا صفة ثبوتية له لا وجود له ضرورة.

فيقال: إنَّ الله ﷻ موجود وله الصفات الثبوتية الكثيرة، لكنه ليس كمثله شيء من المخلوقات، فـ «كَنت» وغيره يرون أنه إمَّا ألَّا يتعين الواجب أو أنه سيكون مثل بقية المخلوقات.

---

(١) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الزكاة، وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٩٦)، العلو للذهبي (١٢٠).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد، ص ٢٥.

فهو ينفي أن يكون الكائن الأسمى محسوسًا؛ لأنه عنده مجرد فكرة، لذلك ينفي إمكان محبة الله بالقلب، يقول: «حب الله كونه ميلًا أمر مستحيل، لأنَّ الله ليس موضوعًا للحواس»(١)، ويرى أنه لا يصح أن يكون فيه أدنى شائبة حس أو تجربة بل أو معنى(٢). فنفي القدر المشترك إذًا هو من أكبر أسباب أو هو السبب الرئيسي لمشاكل «كَنت» التي بنى عليها مذهبه.

ومما يبين بطلان كلام «كَنت» تناقضه فمن العجب أنَّ «كَنت» مع نفي إثبات أي وصف ثبوتي وجودي لله، فهو يذهب كسلفه إلى قدم المخلوقات مع كثرة صفاتها الوجودية، فيقول: «والعالم الراهن سواء نظرنا إليه في لا تناهي المكان، أم في انقسامه اللامتناهي يقدم لنا مسرحًا من التنوع والنظام والغائية والجمال ... إلخ»(٣).

فكثرة صفات العالم الثبوتية والمحسوسة وتجاربه لم يمنع قدمه عند «كَنت».

وأيضًا فمع نفي «كَنت» للقدر المشترك إلَّا أنه يرى في مواطن أخر أنَّ إثباته ضروري للمصلحة فقط، وهو كمذهب أهل التخييل، كابن رشد وابن سينا والفارابي ونحوهم، لأنَّ المنبع واحد وهي الفلسفة اليونانية، لكن

(١) نقد العقل العملي ص: ١٥٨.
(٢) انظر: نقد العقل المحض ص: ٣٣٤.
(٣) نقد العقل المحض ص: ٣٠٩.

هم يرون أنه كذب لمصلحة المخلوقين، وهو يضيف أنَّ الواقع يستحيل أن يكون فيه تقدم أو تطور مادي أو أخلاقي بدون هذا الفرض، ومع هذا يرى أنه يثبت كفكرة فقط، مع نفيه حقيقته.

ويقول: «لا نستطيع أن نفكر بمفعول اللطف فيما يتعلق بسعادة الكائنات العاقلة إلَّا بشروط مقيدة للتوافق مع قداسة صفات مختلفة إلى الله، قد وجدنا أنَّ كيفيتها تلائم المخلوقات أيضًا، فيما عدا أنها مرفوعة لدنه إلى أقصى درجة من الكمال»(١).

ويقول: «لو جرد كل عنصر الشبه بين صفات الإنسان المحمولة على الله لما بقي لدينا سوى محض الكلمة من دون القدرة على أنه يربط بها أي مفهوم يمكن أن نأمل من ورائه الحصول على توسيع لنطاق المعرفة النظرية»(٢).

فهو كعادته يعترف بإثبات صفات لله وأنها في الخالق أكمل مما هي في المخلوق، وأنه يستحيل عمل أي منفعة للناس بدون ذلك.

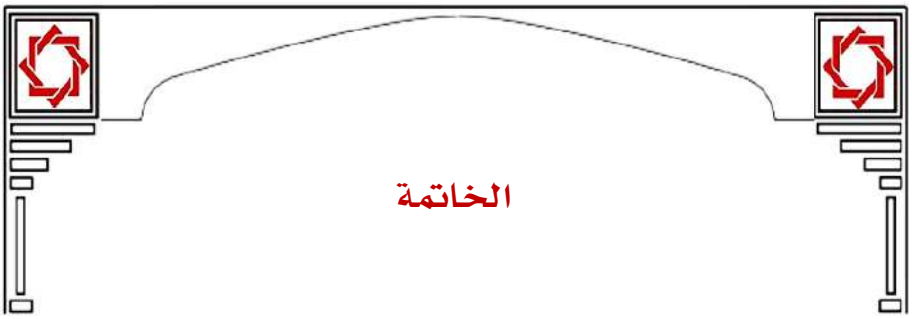
ومن ذلك قوله: «نحن قادرون على أن نستدل بحق من نظام العالم من غائيته ومن عظمته على صانعه الحكيم، العطوف والقدير، لكننا لا نستطيع ذلك بالنسبة إلى علمه الكلي، عطفه الكلي وقدرته على كل شيء ...

(١) نقد العقل العملي ص: ٢٢٦– ٢٢٧.
(٢) نقد العقل العملي ص: ٢٢٦– ٢٢٧.

إلخ»[١]، لأنَّ الكليات من شأن العقل المحض، لكنه مع إثبات ما يثبته يرى أنَّ هذا كله (مجرد صلاحيات يمكن التسامح مع وجودها)، فهو يعترف بعدم قدرته على إنكارها إلَّا أنه لا يثبتها إلَّا للمصلحة والمنفعة فقط، فهو تناقض أو انتقل كما قيل من المثالية الخالصة إلى ضرب من الواقعية المستترة أو المقنعة[٢].

(١) نقد العقل العملي ص: ٢٣٨.

(٢) انظر: كانت، ص: ٢٤٢.



الخاتمة

بعد انتهاء البحث، فهذه بعض النتائج:

منها: أنَّ العقل له حدوده فإذا خاض به خارج هذه الحدود انحرف، ولا غنى له في الإلهيات عن الوحي، وحاجته العظمى إلى الوحي والنبوات، وأنه لا غنى له عنها.

ومنها: قدرة الله على إضلال من يشاء مع غاية الفطنة والذكاء. فـ «كَنت» أثبت بالعقل أمورًا دنيويةً عظيمةً، وأنكر كون العقل يستطيع إثبات وجود الله! مع أنَّ أدلة وجود الله أعظم المتواترات القطعية من العقل والنقل والحس والفطرة والإجماع، بل لا يثبت شيء من المحسوسات إلَّا بإثبات وجوده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ومنها: معرفة حقيقة مفكري الغرب وعدم الانبهار بهم، فلو خلت فلسفاتهم من غموض المصطلحات لتبين أنَّ ما يذهبون إليه لا يذهب إليه الطفل في مقتبل العمر.

ومنها: أنكر «كَنت» أشهر الأدلة على إثبات وجود الله (الأنطلوجي) و(الكسملوجي) و(الإلهي)؛ لأنها تنطلق من حس وتجربة.

ومنها: أنَّ الانطلاق من وجود المخلوقات والمحسوسات لإثبات وجود

الخالق صحيح ولا يلزم منه تماثل مع المخلوق في شيء.

ومنها: أنَّ سبب إنكاره لأدلة وجود الله ثلاثة أسباب: أنَّ الله عنده مجرد وجود مطلق بشر الإطلاق، واختلاط إثبات وجوده بمعرفة الكيفية. ونفيه للقدر المشترك.

ومنها: أنَّ «كَنت» لم ينكر وجود الله، بل يراه ضروريًّا، لكن له طريقة خاصة في إثباته.

ومنها: أنه وإن أثبت ضرورة وجود الله إلَّا أنه يراه مجرد فكرة، لا تعين له خارج الذهن ولا صفة له.

ومنها: أنه متأثر بفلسفة أرسطو والفلاسفة اليونانيين في ذلك، والذين نفوا صفات الله بحجة نفي التركيب، ونفي ما يخالف الوحدة له ولو في التصور الذهني.

والله أعلم، وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١- الاستقامة، أحمد بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢- أفول الأصنام، فريدرك نيتشة، ترجمة: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.

٣- إيمانويل كنت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

٤- البراهين العقلية على وحدانية الرب ووجوه كماله، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٥- برتراند رسل، بقلم: زكي نجيب محمود، دار المعارف، ضمن سلسلة: نوابغ الفكر الغربي.

٦- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد السلام ابن تيمية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

٧- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، آفاق للنشر والتوزيع، ميدان طلعت حرب، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

٨- التأملات في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه: عثمان أمين، تصدير: مصطفى لبيب، المركز القومي

للترجمة، ١٢٩٧.

٩- حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، نشر مؤسسة هنداوي، سنة ٢٠٢١م.

١٠- حياة مشاهير الفلاسفة، ديوجينيس اللائرتي، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

١١- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، اسم المؤلف: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: محمد نبيل طريفي، إميل بديع اليعقوب، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٨م.

١٢- درء تعارض العقل والنقل، تأليف: تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٣- دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود حمد زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٤- الدوجماطيقية: وهم امتلاك الحقيقة، محمد عثمان الخشت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

١٥- الدين في مجرد حدود العقل، إيمانويل كنت، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

١٦- الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٣هـ.

١٧- طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية، المؤلف: عروسي صليحة،

رسالة ماجستير في جامعة بوضياف، الجزائر، ٢٠١٦-٢٠١٧م.

١٨- فلسفة الدين والتربية عند كنت، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

١٩- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تأليف: إ. م. بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة (١٦٥) ربيع أول ١٤١٣هـ، سبتمبر ١٩٩٢م.

٢٠- فلسفة كانط، إميل بوترو، ترجمة الدكتور/ عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م.

٢١- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة الدكتور/ فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة.

٢٢- كانت أو الفلسفة النقدية، بقلم الدكتور/ زكريا إبراهيم، الناشر: مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي الفجالة.

٢٣- مجموع الفتاوى، تأليف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٢٤- محاضرات في المثالية الحديثة، جوزايا رويس، ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.

٢٥- مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، الطبعة الثانية، راجعها وقدم لها: محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨م.

٢٦- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، تأليف: د/ عبد المنعم الحفني، الناشر: مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
٢٧- موسوعة الفلسفة، د/ عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة (١) ١٩٨٤م.
٢٨- الموسوعة الفلسفية العربية، عدة باحثين، معهد الإنماء العربي، الطلعة الأولى: ١٩٨٨م.
٢٩- الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرين، دار القلم، بيروت.
٣٠- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
٣١- موقف رينيه ديكارت من الدين، عرض ونقد، د. عبد القادر بن محمد الغامدي، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى، بالعدد (٧٧)، شوال ١٤٤٠هـ.
٣٢- موقف كنت من الميتافيزيقا والدين عرض ونقد، د/ عبد القادر بن محمد الغامدي، بحث مقدم للتحكيم.
٣٣- نظرية المعرفة عند كانت، د/ عايدة عبد الحميد، بحث مقدم بكلية البنات بالقليوبية، قسم العقيدة والفلسفة.
٣٤- نقد العقل العملي، إيمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.
٣٥- نقد العقل المحض، إيمانويل كنت، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.

٣٦- نقد ملكة الحكم، إيمانويل كنت، ترجمة: د. غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.

Index of sources and references

1- Istiqaamah, Ahmad ibn Abdul Salam ibn Taymiyyah, Edited by Muhammad Rashad Saleem, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia, Second Edition, 1403 AH.
2- Uful al-Asnaam, Friedrich Nietzsche, Translated by Hassan Bouraqiba and Muhammad al-Naji, East Africa, Casablanca, Morocco, First Edition: 1996 CE.
3- Immanuel Kant, Abdul Rahman Badawi, Publications Agency, Kuwait, First Edition, 1977 CE.
4- Al-Baraahin al-Aqliyyah 'ala Wahdaniyat al-Rabb wa Wujuh Kamaalih, Abdul Rahman ibn Nasser al-Sa'di, Ibn al-Jawzi Publishing House, First Edition, 1429 AH.
5- Bertrand Russell, by Zaki Najib Mahmoud, Al-Ma'arif Publishing House, in the series Nawabigh al-Fikr al-Gharbi.
6- Bayan Talbis al-Jahmiyyah fi Ta'sees Bid'ahum al-Kalaamiyyah, Ahmad ibn Abdul Salam ibn Taymiyyah, Kingdom of Saudi Arabia, King Fahd Complex for Printing the Holy Quran, 1426 AH.
7- Tarikh al-Falsafah al-Hadithah, Yusuf Karam, Afaaq for Publishing and Distribution, Midan Talaat Harb, Cairo, First Edition, 2016 CE.
8- Tatammulat fi al-Falsafah al-Ula, Rene Descartes, Translation, introduction, and notes by Osman Amin, produced by Mustafa Labib, National Center for Translation, 1297.
9- Hikmat al-Gharb, Bertrand Russell, Translated by Fuad Zakaria, Published by Hindawi Foundation, Year 2021 CE.
10- Hayat Mashahir al-Falasifah, Diogenes Laërtius, Translated and Introduced by Imam Abdel-Fattah Imam, Supreme Council for Culture, First Edition, 2006 CE.
11- Khazanat al-Adab wa Lub Lubab Lisan al-Arab, Abdul Qadir ibn Omar al-Baghdadi, Edited by Muhammad Nabeel Tareefi, Emil Badee' al-Yaqoub, al-Kutub al-Ilmiyyah Publishing House, Beirut, First Edition, 1998 CE.
12- Dar' Ta'aarud al-Aql wa al-Naql, Taqi al-Din Ahmad ibn Abdul Salam ibn Abdul Halim ibn Abdul Salam ibn Taymiyyah,

Publisher: al-Kutub al-Ilmiyyah Publishing House, Beirut, 1417 AH - 1997 CE.

13- Dirasat fi al-Falsafah al-Hadithah, Mahmoud Hamad Zaqzuq, Al-Fikr Al-Arabi Publishing House, Cairo, Third Edition, 1414 AH - 1993 CE.

14- Al-Dogmatiqiyyah: Wahm Imtalak al-Haqiqah, Muhammad Osman al-Khasht, Believers without Borders Foundation for Studies and Research.

15- Al-Din fi Mujarrad Hudood al-Aql, Emmanuel Kant, Translated by Fathi al-Miskini, Jadawil for Publishing and Distribution, Kuwait, First Edition, 2012 CE.

16- Al-Radd 'ala al-Jahmiyyah wa al-Zanadiqah by Imam Ahmad ibn Hanbal, Edited by Muhammad Hasan Rashid, Salafi Printing House, Cairo, 1393 AH.

17- Tabi’at al-Akhlaq fi Falsafat Kant al-Naqdiyyah, Aroussi Salihah, Master's Thesis at Boudiaf University, Algeria, 2016-2017 CE.

18- Falsafat al-Din wa al-Tarbiyyah ‘ind Kant, Abdul Rahman Badawi, Arab Institute for Studies and Publications, Beirut, First Edition, 1980 CE.

19- Contemporary Philosophy in Europe by E.M. Pochenski, Translated by Dr. Izzat Qarni, World of Knowledge Series (165), Rabi' Al-Awwal 1413 AH, September 1992 CE.

20- Kant's Philosophy, Emil Botros, Translated by Dr. Uthman Amin, Egyptian General Authority for Books, 1972 CE.

21- The Story of Philosophy, Will Durant, Translated by Dr. Fathallah Muhammad al-Musha'sha', Maktabah al-Ma'arif, Beirut, Sixth Edition.

22- Kant aw al-Falsafah al-Naqdiyyah, Dr. Zakariya Ibrahim, Maktabah Misr, 3 Kamal Sedki Street, Faggala.

23- Majmu' al-Fatawa by Ahmad Abdul Halim ibn Taymiyyah al-Harrani Abu al-Abbas, Ibn Taymiyyah’s Library Publishing House, Second Edition, Edited by Abdul Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Asimi al-Najdi.

24- Lectures on Modern Idealism by Josiah Royce, Translated by Ahmed al-Ansari, Reviewed by Hassan Hanafi, Supreme Council for Culture, 2003 CE.

25- Discourse on the Method, René Descartes, Translated by

Mahmoud Muhammad al-Khudairi, Second Edition, Revised and Introduced by Muhammad Mustafa Helmi, Dar al-Katib al-Arabi for Printing and Publishing, Cairo, 1968 CE.

26- Mawsu'at al-Falsafah wal-Falasifah, Dr. Abdel-Monem Al-Hafni, Madbouly Library, Second Edition, 1999.

27- Mawsu'at al-Falsafah, Dr. Abdul-Rahman Badawi, Arab Institute for Studies and Publications, First Edition, 1984.

28- Al-Mawsu'ah al-Falsafiyah al-Arabiyyah, Various Researchers, Arab Development Institute, First Edition, 1988.

29- Al-Mawsu'ah al-Falsafiyah al-Mukhtasarah, Fuad Kamel and Others, Dar Al-Qalam, Beirut.

30- Mawqif al-Aql wal-Ilm wal-‘Aalam Min Rabb al-Alamin wa-Ibaadihi al-Mursalin, Sheikh Mustafa Sabri, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Beirut, Lebanon.

31- Mawqif Rene Descartes min al-Din: 'Ardh wa-Naqd, Dr. Abdul-Qader bin Muhammad Al-Ghamdi, Umm Al-Qura University Journal, Issue 77, Shawwal 1440 AH.

32- Mawqif Kant min al-Mitafisiqiyya wal-Din: 'Ardh wa-Naqd," Dr. Abdul-Qader bin Muhammad Al-Ghamdi, Peer-revied Academic Paper.

33- Nadhariyat al-Ma'rifah 'Inda Kant, Dr. Ayedah Abdul-Hameed, Research Submitted to the Women's College in Al-Qalyubia, Department of Creed and Philosophy.

34- Naqd al-Aql al-Amali, Immanuel Kant, Translated by Ghannam Hanna, Center for Arab Unity Studies, Beirut, First edition, 2008.

35- Naqd al-Aql al-Mahd, Immanuel Kant, Translated by Musa Wahbah, National Development Center, Lebanon.

36- Naqd Malikat al-Hukm, Immanuel Kant, Translated by Dr. Ghannam Hanna, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2005.

فهرس الموضوعات

الموضوع: **الصفحة**

أدلة وجود الله عند إيمانويل كَنت - عرض ونقد في ضوء النقل والعقل -..... ٦٧٣
ملخص البحث باللغة العربيَّة..... ٦٧٥
ملخص البحث باللغة الإنجليزيَّة..... ٦٧٦
المقدمة..... ٦٧٧
التمهيد..... ٦٨٢
المطلب الأول: ترجمة «كَنت»..... ٦٨٣
المطلب الثاني: أهم مؤلفات «كَنت»..... ٦٩١
المبحث الأول: رأي «كَنت» في الأدلة السابقة لإثبات وجود الله، ونقده في ذلك..... ٦٩٣
المطلب الأوَّل: الدليل الأنطولوجي «دليل الكمال»..... ٦٩٩
المطلب الثاني: الدليل الكسمولوجي «الكوني»..... ٧٠٨
المطلب الثالث: الدليل اللاهوتي «الغائي»..... ٧١٥
المبحث الثاني: أسباب نفي «كَنت» إمكان إثبات وجود الله بالعقل المحض، وصحة البراهين الثلاثة على وجود الله..... ٧٢٣
المطلب الأوَّل: السبب الأول جعله وجود الله ﷻ وجودًا مطلقًا. ٧٢٥
المطلب الثاني: السبب الثاني خلط «كَنت» بين إثبات وجود ٧٣١

الميتافيزيقا ومعرفة كيفياتها.....
المطلب الثالث: السبب الثالث نفيه القدر المشترك الكلي..... ٧٣٧
الخاتمة..... ٧٤٥
فهرس المصادر والمراجع باللغة العربيَّة..... ٧٤٧
فهرس المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيَّة..... ٧٥٢
فهرس الموضوعات..... ٧٥٥

الجمعية العلمية السعودية
لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

Contents

Subject : **page**

Methods of Codification in the field of Theology According to Ahl Al-Sunnah wal-Jama'ah **13**
Prof. Saleh bin Dirabash bin Musa Al-Zahrani……

Relating to al-Qadr al-Mushtarak in the chapter of [Allah's] Attributes - an Analytical Study - **175**
Dr.Fahd bin Kareem bin Mohammad Al-Ansari……

The Theological Issues Related to Dhus- Suwaiqatain the thin legged man - A Compilation and Study - **267**
Dr. Layla bint Nawi Al-Enazi…….

Intellectual and Theological Reasoning of Imam Ahmed, may Allah have Mercy on him **341**
Dr. Hanan bint Abdulaziz Al-Enazi……

The Participation of Muslims in the Armies of Non Believers - A Theological Study - **457**
Dr. Ghalib bin Ghazi Al-Harbi……...

The Sufi Concept of Divine Manifestation: Its Categories and Effects **515**
Dr. Amin bin Ahmed bin Abdullah Al-Saadi……..

Utilizing the Expressions and Terminology of the Salaf and Affiliating with Their Methodology in Promoting Theological Innovations - The Ash'ari School as a Model - **615**
Dr. Abdulrahman bin Saleh Al-Dhiyb…….

Evidence of the Existence of God in the thought of Immanuel Kant - An Examination and Critique in Light of Revelation and Reason - **673**
Dr. Abdul Qadir bin Mohammad Al-Ghamdi…….

تحميل كتب و رسائل علمية
قناة عامة
معلومات
t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah
رابط الدعوة
الإشعارات
معطّلة

Material published in the Journal
expresses the opinions of its author (s).

**JOURNAL OF
THEOLOGICAL STUDIES**

11-The author must submit five copies of the manuscript.

12-Manuscripts should be submitted using the following format:

A. Microsoft Word XP or a similar program

B. Lotus Linotype font

C. Quranic verses should be written as follows:

﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [سورة المائدة: ٣]

D. Page size: 12 x 20cm

E. Text: size 16 font

F. Footnotes: size 12 font

G. Header: size 12 font bold

H. Title: size 18 font bold

I. Subtitles: size 16 font bold

13-Three copies of the final draft must be submitted: two on separate CDs in addition to one hard copy.

14-The Journal does not guarantee that any manuscript, accepted for publication or not, will be returned to its author.

15-The author shall be given three copies of the issue in which his research is published as well as fifteen offprints.

Material submitted for publication in the Journal must adhere to the following guidelines:

1-It cannot have been published or submitted for publication elsewhere.

2-The material must be exclusively for the Journal.

3-It must be original, unique, and contribute to knowledge.

4-It must adhere to the standards and methodology of academic research and be written in Arabic.

5-The research must be within the scope of the Journal's specialty.

6-The material submitted cannot be part of prior published research, or a section of one's thesis or dissertation.

7-The manuscript must be typed and submitted on a CD.

8-The manuscript should not be more than one hundred (100) pages or less than ten (10). However, the editorial board reserves the right to make exceptions where necessary.

9-An abstract not exceeding half a page should precede the article.

10-The manuscript should be accompanied by a brief biography of the author, stating his or her occupation, contact information, and most important academic works.

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

Editorial Board:

Editor in Chief:
Prof. Sulaiman Bin Salim Al-Suhaimy

Managing Editor:
Dr. Fahad Bin Issa Al-Enazi

Editors:
Prof. Ali Bin Ateeq Al-Harbi
Prof. Fahad Bin Sulaiman Al-Fuheid
Prof. Abdul-Aziz Bin Juleidan Al-Dhafiri
Prof. Altafurrahman Bin Sanaullah

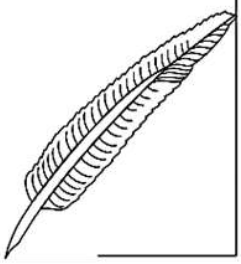
Journal Secretary:
Abdullah Ahmad Abdullah

About the Journal

The Journal of Theological Studies is a refereed academic journal, published by the Saudi Academic Association for the Study of Theology, Religions, Sects & Ideologies, under the supervision of the Islamic University in Madinah. The journal aims to publish research and academic studies as well as authenticated manuscripts, in the fields of theology, religions, sects and ideologies.

An expert board comprising several university professors is responsible for editing the journal and authorizes the studies to be published after the approval of two specialists.

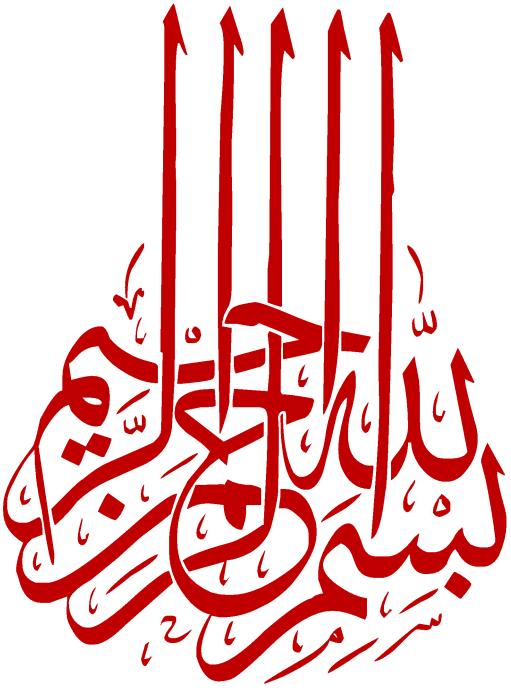
The journal published the first number in Muharram 1430 (January 2009) and issues two numbers periodically every year.



Correspondence

All correspondence should be addressed to the managing editor:

Mobile: **+966552534282**
Phone: **+966920022042**
Extension: **75001**
Email: **aqeedaamm@gmail.com**


بسم الله الرحمن الرحيم

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

Copyrights are reserved

Printed Version :
International Standard Serial No. Of Journal (P-ISSN)
1658 - 516 X
Deposit No. In King Fahd National Library
7617 - 1430

Electronic Version :
International Standard Serial No. Of Journal (E-ISSN)
1658 - 8401
Deposit No. In King Fahd National Library
2084 - 1441

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH
COLLEGE OF THEOLOGY AND DA'WAH
SAUDI SCIENTIFIC ASSOCIATION
FOR SCIENCES OF THEOLOGY,
RELIGIONS, SECTS & IDEOLOGIES

JOURNAL OF
THEOLOGICAL STUDIES

A Refereed Academic Journal

Volume (16) - Number (33) - Rajab (1445 AH) - January (2024 CE)

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH
COLLEGE OF THEOLOGY AND DA'WAH
SAUDI SCIENTIFIC ASSOCIATION
FOR SCIENCES OF THEOLOGY,
RELIGIONS, SECTS & IDEOLOGIES

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

A Refereed Academic Journal

Volume (16) - Number (33) - Rajab (1445 AH) - January (2024 CE)